

# VU Research Portal

## Simson in tweevoud

Bommel, J.P.

2004

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Bommel, J. P. (2004). *Simson in tweevoud: Een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van Richteren 13-16.* [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

VRIJE UNIVERSITEIT

SIMSON IN TWEEVOUD

Een onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van Richteren 13 – 16

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor aan  
de Vrije Universiteit Amsterdam,  
op gezag van de rector magnificus  
prof.dr. T. Sminia,  
in het openbaar te verdedigen  
ten overstaan van de promotiecommissie  
van de faculteit der Godgeleerdheid  
op vrijdag 3 december 2004 om 10.45 uur  
in de aula van de universiteit,  
De Boelelaan 1105

door

Jan Pieter Bommel

geboren te Den Helder

promotor:	prof.dr. E. Talstra
copromotoren:	prof.dr. B.E.J.H. Becking
	prof.dr. F. Postma

Voor Peter, Reinoud en Maarten, de volgende  
generatie

Spreuken 3 : 5 - 10

## Woord Vooraf

Nu de dissertatie geheel is afgerond, op 1 maart 2004, wil ik in de eerste plaats de HEER en Schepper van het leven danken, mijn Vader in de Hemel, daar Hij mij de gezondheid en de energie heeft gegeven om mijn wetenschappelijke opleiding met dit proefschrift te voltooien. Het is wellicht niet een dissertatie, die men van een apologeet voor de orthodoxie en van een evangelist zou verwachten. Evenwel, vertrouwen op God blokkeert het denkvermogen niet, maar bevordert dit juist. Dat is althans de mening van Prof. Dr. H.C. Rümke, wiens boekje uit 1938, *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, onlangs weer eens werd herdrukt.

Bij het bereiken van deze mijlpaal in mijn leven gaat wel heel in het bijzonder mijn dank uit naar de hoogleraren, Prof. Dr. E. Talstra, Prof. Dr. B.E.J.H. Becking en Prof. Dr. F. Postma, die met voortdurend vriendelijke aandacht mijn zwoegen hebben begeleid en het resultaat daarvan in het goede spoor hebben gebracht. De gesprekken met hen zullen bij mij in dankbare herinnering blijven en de aanwijzingen, die zij gaven, stimuleerden mij zeer.

Eveneens zeg ik met nadruk dank aan Prof. Dr. J. den Boeft, die mij waardevolle aanwijzingen gaf en op belangrijke publicaties uit de klassieke literatuur attent maakte.

Verder dank ik mijn boezemvriend van de laatste vijftig jaar, de geograaf en historicus drs Jan T. Bremer, auteur van tientallen boeken, die in het eerste manuscript de stijl en het taalgebruik bekritiseerde, zodat ik met deze kritiek mijn voordeel kon doen. Drs Margreet Haandrikman, actuaris, dank ik voor haar opmerkingen bij de summary en voor haar redding uit digitale noden.

Last but not least dank ik mijn lieve vrouw voor haar onvoorwaardelijke, jarenlange steun. Ons samenleven, ook in het midden van de gemeente, maakt voor ons beiden het leven tot een gelukkig en kwalitatief hoogwaardig bestaan.

**Afkorting**

AB	=	Anchor Bible
AJBA	=	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>
ANET	=	<i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , ed. J.B. Pritchard
AThANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	=	Das Alte Testament Deutsch
BA	=	<i>The Biblical Archaeologist</i>
BAR	=	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	=	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BAT	=	Die Botschaft des Alten Testaments
BBB	=	Bonner Biblische Beiträge
BEATAJ	=	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BE	=	Biblische Enzyklopädie
BET	=	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BETL	=	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BKAT	=	Biblischer Kommentar Altes Testament
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	=	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	=	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CaB	=	Calwer Bibelkommentare
CB	=	The Century Bible
CBC	=	The Cambridge Bible Commentary
CBET	=	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
COT	=	Commentaar op het Oude Testament

**Afkorting**

<i>CBQ</i>	=	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>DDD</i>	=	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> , ed. K. v.d. Toorn, B.E.J.H. Becking en P.W. v.d. Horst
EAC	=	Entretiens sur l'antiquité classique
EF	=	Erträge der Forschung
EPROER	=	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
ETS	=	Evangelical Theological Society
FB	=	Forschung zur Bibel
FRLANT	=	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GHAT	=	Göttinger Handkommentar zum Alten Testament
GTA	=	Göttinger Theologische Arbeiten
HA	=	Handbuch der Archäologie
HAT	=	Handbuch zum Alten Testament
HAW	=	Handbuch der Altertumswissenschaft
HKAT	=	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	=	Harvard Semitic Monographs
HSS	=	Harvard Semitic Studies
<i>HUCA</i>	=	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	=	The International Critical Commentary
<i>IDB</i>	=	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , ed. G.A. Buttrick e. a.
<i>JAAR</i>	=	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JAOS</i>	=	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	=	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBS	=	Jerusalem Biblical Studies
<i>JNES</i>	=	<i>Journal of Near Eastern Studie</i>
<i>JSOT</i>	=	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>

### **Afkortingen**

<i>JSPs</i>	=	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSS</i>	=	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	=	<i>The Journal of Theological Studies</i>
KAT	=	Kommentar zum Alten Testament
LCL	=	The Loeb Classical Library
NCB	=	The New Century Bible
NCBC	=	The New Century Bible Commentary
NEB	=	Die Neue Echter Bibel
NHAI	=	Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul
<i>NTT</i>	=	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
OBO	=	Orbis Biblicus et Orientalis
OTL	=	Old Testament Library
OTS	=	Oudtestamentische Studiën
PA	=	Palaestina Antiqua
POT	=	De Prediking van het Oude Testament
QD	=	Quaestiones Disputatae
<i>RLA</i>	=	<i>Reallexikon der Assyriologie</i> , ed. E. Ebeling en B. Meissner
SB	=	Stuttgarter Bibelstudien
SBL	=	The Society of Biblical Literature
SBT	=	Studies in Biblical Theology
SCL	=	Sather Classical Lectures
SHCANE	=	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
<i>SJOT</i>	=	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SSN	=	Studia Semitica Neerlandica
SUNT	=	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SWBAS	=	The Social World of Biblical Antiquity Series

### **Afkortingen**

<i>THAT</i>	=	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> ,
-------------	---	---



		ed. E. Jenni en C. Westermann
<i>ThWAT</i>	=	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , ed. G.J. Botterweck en H. Ringgren
<i>ThZ</i>	=	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TR</i>	=	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>TRE</i>	=	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
UBL	=	Ugaritisch-Biblische Literatur
UCOP	=	University of Cambridge Oriental Publications
<i>VT</i>	=	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	=	Word Biblical Commentary
WMANT	=	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WS</i>	=	<i>Wiener Studien</i>
WUNT	=	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	=	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	=	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

## Inhoudsopgave

Woord Vooraf.....	3
Afkortingen.....	4
Inleiding.....	1
1. Overzicht van de Simsoncyclus.....	1
2. Onderzoeksvraag en these.....	3
3. De gang van het onderzoek.....	4
4. Receptie van de tekst.....	5
HOOFDSTUK 1. Vertaling, indeling en nazireaat.....	10
1.1. Vertaling en notenapparaat met tekstkritiek.....	10
1.2 Syntactisch-stylistische indeling van Ri. 13 - 16.....	34
1.3. Vloeit uit de Simsonverhalen voort, dat Simson een Nazireeër was?.....	51
1.3.1. Algemene opmerkingen over het begrip Nazireeër.....	52
1.3.2. Toegespitst op Simson.....	53
HOOFDSTUK 2. De context van de Simsoncyclus.....	56
2.1.0. Het Deuteronomistische Geschiedwerk.....	56
2.1.1. Deuteronomistische geschiedschrijving.....	56
2.1.2. De theorie van M. Noth inzake het Deuteronomistische Geschiedwerk.....	57
2.1.3. Opvattingen voordat Noth's theorie verscheen.....	58
2.1.4. Kritiek op de theorie van Noth.....	60
2.1.5. Een voorloper van Noth.....	61
2.1.6. Modificaties van Noth's opvattingen.....	62
2.1.7. Het boek Richteren.....	63

2.1.8. Voorstanders van de gedachte aan één Deuteronomist.....	64
2.1.9. H.-D. Hoffman en K.A.D. Smelik.....	65
2.1.10. Voorstanders van een meervoudige redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.....	67
2.1.11. Een dubbele redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.....	69
2.1.12. Kritiek op de dubbele redactie door P.S.F. van Keulen.....	71
2.1.13. De drie redactielagen Dtr. G (of H), Dtr. N en Dtr. P.....	72
2.1.14. Deuteronomistische Chronologie.....	74
2.1.15. Kritiek op de these van het Deuteronomistische Geschiedwerk.....	78
2.1.16. Is het tijdperk van Noth en zijn navolgers afgesloten?.....	79
2.1.17 Het Deuteronomistische Geschiedwerk en het Simsonverhaal.....	82
2.1.18. Verschillende meningen van exegeten over de opvattingen van de Deuteronomist(en) omtrent het koningschap.....	83
2.1.18.1. M. Noth, J. Schüpphaus, U. Becker, R. Smend, T. Veijola, M. Weinfeld, A.D.H. Mayes.....	83
2.1.18.2. W. Richter.....	85
2.1.19. Historiografie bij de Deuteronomist?.....	86
2.1.19.1. Bevat het Oude Testament historiografie?.....	86
2.1.19.2. Toegespitst op de Deuteronomist.....	88
2.1.19.3. Hoe is Israël in Kanaän ontstaan?.....	90
Het boek Richteren.....	103
2.2.0 Raamwerk in het boek Richteren.....	103
2.2.1. Indeling van het boek Richteren.....	104
2.2.2. R.H. O'Connell.....	104
2.2.3. R.G. Boling.....	105
2.2.3.1. Kritiek op de theorie van Boling.....	107
2.2.4. De theorie van W. Richter.....	108
2.2.5. De theorie van J. Schüpphaus.....	111

2.2.6. Mijn bezwaar tegen de in de paragrafen 2.2.3., 2.2.4. en 2.2.5. genoemde theorieën.....	111
2.2.7. De lijst van de kleine Richteren.....	112
2.2.7.1. Omschrijving van de functie van de kleine Richteren.....	112
2.2.7.1.1. W. Richter, H. Niehr, U. Becker, A.D.H. Mayes, J.A. Soggin.....	112
2.2.7.1.2. De (achterhaalde) amphiktyonie theorie van M. Noth.....	114
2.2.7.2. Wie heeft de lijst in het boek Richteren ingebracht? .....	117
2.2.8. Overige elementen in het boek Richteren.....	119
2.2.8.1. Ri. 1 : 1 - 2 : 5.....	119
2.2.8.2. Ri. 2 : 6 - 3 : 6.....	121
2.2.8.3. Het Othniël-verhaal, Ri. 3 : 7-11.....	122
2.2.8.4. Het raamwerk rond de verhalen en de inleidingen.....	123
2.2.8.5. Het Jefta verhaal.....	125
2.2.8.6. De capita Ri. 17 - 21.....	127
2.2.9. Het Simsonverhaal.....	128
2.2.9.1. Van polytheïsme naar monotheïsme.....	130
2.2.9.2. Literaire observaties.....	137
HOOFDSTUK 3 Enscenering.....	140
Conclusies uit de eerste drie hoofdstukken.....	148
HOOFDSTUK 4 Bestaande exegeses.....	149
4.0. Opvattingen van exegeten over het Simsonverhaal.....	149
4.1. Historisch-Kritische exegeses.....	149
4.1.1. C.A. Simpson.....	149
4.1.1.1. Beoordeling.....	151
4.1.2. J.A. Wharton.....	151
4.1.2.1. Beoordeling.....	157
4.1.3. Opvattingen van andere historisch-kritische exegeten.....	158
4.1.3.1. Interpolaties in hoofdstuk 14 naar de mening van vele exegeten.....	160
4.1.3.2. Is het Simsonverhaal een zonnemythe? .....	165
4.1.4. H. Gese.....	169
4.1.4.1. Beoordeling.....	169
4.1.5. M. Witte.....	170
4.1.5.1. Beoordeling.....	171
4.1.6. L.C. Jonker.....	171
4.1.6.1. Beoordeling.....	178
4.2. Synchrone exegeses.....	180

4.2.1. Reducties.....	180
4.2.1.1. J. Blenkinsopp.....	180
4.2.1.2. J.L. Crenshaw.....	180
4.2.1.3. E.L. Greenstein.....	182
4.2.1.4. Feministische exegese.....	182
4.2.2. Overige synchrone exegeses.....	185
4.2.2.1. B.G. Webb.....	185
4.2.2.2. A.G. van Daalen.....	186
4.2.2.3. J. Ch. Exum.....	186
4.2.2.4. J. Kim.....	189
4.3. Beoordeling van de synchrone exegeses.....	193
4.4. De exegese van Th. Meurer.....	193
4.4.1. Beoordeling.....	197
4.5. De opvattingen van exegeten over de raadsels in hoofdstuk 14 van Richteren.....	198
4.6. Samenvatting van de beoordelingen.....	202
4.7. Uit de beoordelingen voortvloeiende agendapunten voor mijn exegese.....	203
4.8. Wat tot nu toe plausibel is geworden.....	203
HOOFDSTUK 5.....	205
Hypothese.....	205
5.1.0. Literair-kritische indeling van Richteren 13.....	205
5.1.1. Bespreking van de teksten.....	208
5.1.1.1. Richteren 13 : 1 (I).....	208
5.1.1.1.1. Vormhistorisch onderzoek van Ri. 13 : 1.....	208
5.1.1.1.2. Historiografische opmerkingen bij Ri. 13 : 1b.....	209
5.1.1.1.3. Relatie tussen Ri. 13 : 1b en de Simsoncyclus.....	210
5.1.1.1.4. Waarom past het Simsonverhaal niet goed in het boek Richteren, maar wel bij Ri. 13 : 1?.....	211
5.1.1.2. Onderzoek van Ri. 13 : 2a-c. (II).....	213
5.1.1.3. Ri. 13 : 2d-e (III).....	213
5.1.1.4. Onderzoek van de overige tekstgedeelten van Ri. 13.....	214
5.1.1.4.0. Inleiding.....	214
5.1.1.4.1. Tekstbespreking.....	214
IV) Ri. 13 : 3-5 en V) Ri. 13 : 6-7.....	214
VI) Ri. 13 : 8.....	219
VII) en VIII) Ri. 13 : 9.....	219

IX) Ri. 13 : 10. ....	219
X) Ri. 13 : 11a-d. ....	220
XI) Ri. 13 : 11e-f, XII) Ri. 13 : 12, XIII) Ri. 13 : 13-14, XIV) Ri. 13 : 15, XV) Ri. 13 : 16, XVI) Ri. 13 : 17, XVII) Ri. 13 : 18. ....	220
XVIII) Ri. 13 : 19-20, XIX) Ri. 13 : 21a-b, XX) Ri. 13 : 21c-22, XXI) Ri. 13 : 23. ....	221
XXII) Ri. 13 : 24a-b, XXIII) Ri. 13 : 24c, XXIV) Ri. 13 : 24d. ....	223
XXV) Ri. 13 : 25. ....	224
5.1.2.0. Redactiehistorische conclusies met betrekking tot dit hoofdstuk. ....	224
5.1.3.0. Volksverhalen. ....	227
5.1.4.0 Afgrenzing en karakter van de hoofdstukken 14 en 15. ....	228
5.1.4.1. Indeling van de hoofdstukken 14 en 15. ....	228
5.1.4.2. Bespreking van de tekstgedeelten. ....	231
5.1.4.2.0. Algemeen. ....	231
5.1.4.2.1. De verschillende tekstgedeelten. ....	234
Tekstgedeelte (I) Ri. 14 : 1 - 4. ....	234
Tekstgedeelte (II) Ri. 14 : 5 - 7. ....	235
Tekstgedeelte (III) Ri. 14 : 8 - 9. ....	240
Tekstgedeelte (IV) Ri. 14 : 10a. ....	242
Ook Ri. 14 : 5-10a. ....	242
Tekstgedeelte (V) Ri. 14 : 10b-11a. ....	242
Tekstgedeelte (VI) Richteren 14 : 11b en Ri. 14 : 11c. ....	243
Tekstgedeelte (VII) Ri. 14 : 12a-14c. ....	243
Tekstgedeelte (VIII) Ri. 14 : 14d-15. ....	243
Tekstgedeelte (IX) Ri. 14 : 16a-17c. ....	244
Tekstgedeelte (X) Ri. 14 : 17d en Ri. 14 : 17e. ....	244
Tekstgedeelte (XI) Ri. 14 : 18. ....	244
Tekstgedeelte (XII) Ri. 14 : 19a. ....	245
Tekstgedeelte (XIII) Ri. 14 : 19b-15 : 1b. ....	245
Tekstgedeelte (XIV) Ri. 15 : 1c-e. ....	246
Tekstgedeelte (XV) Ri. 15 : 1f-2. ....	246
Tekstgedeelte (XVI) Ri. 15 : 3-5. ....	246
Tekstgedeelte (XVII) Ri. 15 : 6. ....	249
Tekstgedeelte (XVIII) Ri. 15 : 6g-i. ....	250
Tekstgedeelte (XIX) Ri. 15 : 7 en 8. ....	250
Tekstgedeelte (XX) Ri. 15 : 9. ....	250
Tekstgedeelte (XXI) Ri. 15 : 10. ....	250
Tekstgedeelte (XXII) Ri. 15 : 11a-e. ....	250
Tekstgedeelte (XXIII) Ri. 15 : 11f-h. ....	251
Tekstgedeelte (XXIV) Ri. 15 : 12a-c. ....	251
Tekstgedeelte (XXV) Ri. 15 : 12d-f. ....	252
Tekstgedeelte (XXVI) Ri. 15 : 13. ....	252
Tekstgedeelte (XXVII) Ri. 15 : 14a. ....	252

Tekstgedeelte (XXVIII) Ri. 15 : 14b. ....	252
Tekstgedeelte (XXIX) Ri. 15 : 14c. ....	252
Tekstgedeelte (XXX) Ri. 15 : 14d-f. ....	252
Tekstgedeelte (XXXI) Ri. 15 : 15-18. ....	254
Tekstgedeelte (XXXII) Ri. 15 : 19a-c. ....	255
Tekstgedeelte (XXXIII) Ri. 15 : 19d-Ri. 16 : 2b. ....	255
5.1.4.3. Redactie-historische conclusies met betrekking tot deze hoofdstukken. ....	257
5.1.5.0. Indeling van Richteren 16. ....	261
5.1.5.1. Indeling volgens paragraaf 1.2. ....	262
5.1.5.2. Bespreking van de tekstgroepen. ....	264
Tekstgroep A, Ri. 16 : 1-3. ....	264
Tekstgroep B, Ri. 16 : 4-22. ....	266
Tekstgroep C, Ri. 16 : 23-30. ....	268
Tekstgroep D, Ri. 16 : 31. ....	269
5.1.5.3 Redactie-historische conclusies met betrekking tot hoofdstuk 16. ....	270
5.1.6. Samenvatting en vooruitblik. ....	270
Positionering. ....	277
5.2.0. Inleiding. ....	277
5.2.1. Geschiedenis van de Filistijnen. ....	279
5.2.2. Wijzen de volksverhalen over Simson op Filistijnse invloeden? ....	287
5.2.3. Enkele opmerkingen over de geschiedenis van het Achaemenidische rijk. .....	289
5.2.4. De invloed van Nehemia en Ezra. ....	294
5.2.5. Geschiedkundige opmerkingen over de Hellenistische tijd. ....	303
5.2.6. Datering van Richteren 13-16. ....	313
HOOFDSTUK 6 Vragen en Conclusies. ....	323
6.1. Literaire en hermeneutische vragen. ....	323
6.2. Conclusies. ....	326

Bijlage bij Hoofdstuk 1.1 .....	329
Bijlage: Illustraties .....	333
SUMMARY .....	340
BIBLIOGRAFIE .....	344
CURRICULUM VITAE .....	385



## Inleiding

### 1. Overzicht van de Simsoncyclus.

Bij een eerste globale indeling valt op de heterogeniteit van het Simsonverhaal. Het begint met een tekst (I) vol herhalingen, die er uit ziet als een geboorteaankondiging (Ri. 13 : 1-14). Hierop volgt een homogeen verslag (II) van een offerhandeling en een wonder (Ri. 13 : 15-23), terwijl Richteren 13 wordt afgesloten door twee losse teksten.

De hoofdrolspelers in I zijn “de man Gods” en de vrouw van Manoah, terwijl Manoah een bijrol heeft. In II zijn de hoofdrollen voor de “Engel des HEREN” en voor Manoah, terwijl zijn vrouw een bijrol lijkt te hebben, maar daarentegen in Ri. 13 : 23 de situatie blijkt te beheersen.

In Ri. 14 : 1-4 betreden nieuwe spelers het toneel:

- A) Een Filistijnse vrouw en “de Filistijnen”, maar daartegenover ook
- B) De HERE, de God van Israël.

Verder zijn er nog de ouders van Simson, die het spanningsveld tussen A) en B) aangeven en tenslotte ook Simson zelf.

Daarna volgen twee anekdotes, de anekdote van Simson en de leeuw (Ri. 14 : 5-6), waarbij de ouders aanwezig zouden zijn, maar niets opmerken en de anekdote van de honing in het karkas van de leeuw (Ri. 14 : 7-9), waarbij de ouders ook nog optreden. Dan volgt het eigenlijke verhaal van Richteren 14, het verhaal van het huwelijk van Simson met een Filistijnse vrouw, waarin ook een groep Filistijnen als spelers optreedt en waarin enkele raadsels centraal staan (Ri. 14 : 10-18). Hoofdstuk 14 sluit af met twee wetsovertredingen: een moordpartij van Simson in het veraf gelegen Askelon en een andersoortige wetsovertreding van de Filistijnen, want Simsons vrouw wordt ten huwelijk gegeven aan de bruidsjonker.

Hoofdstuk 15 hangt in die zin samen met hoofdstuk 14, dat het wraakacties van Simson beschrijft die voortvloeien uit de verbreking van zijn huwelijk.

- I. Ri. 15 : 1-3: De constatering door Simson van het vergriep van zijn schoonvader. Actanten zijn Simson en zijn Filistijnse schoonvader.
- II. Ri. 15 : 4-5: De wraakactie van Simson middels 300 vossen.

- III. Ri. 15 : 6: De reactie van de Filistijnen, die Simsons Filistijnse familie verbranden.
- IV. Ri. 15 : 7-8: Simson strijdt tegen de Filistijnen.
- V. Ri. 15 : 9-10: De Filistijnen rukken op in Juda.
- VI. Ri. 15 : 11-13: De “mannen van Juda” nemen de “Richter” Simson gevangen (!) en leveren hem uit aan de Filistijnen.
- VII. Ri. 15 : 14-17: Simson slaat duizend Filistijnen dood met een ezelskaak en pocht daarop.
- VIII. Ri. 15 : 18-19: Een abrupte scenewisseling, waarin YHWH naar voren komt als degene, die met de Filistijnen strijdt. Ook redt YHWH Simson door hem water te verschaffen, als eens Israël.<sup>1</sup>
- IX. Ri. 15 : 20 : Een tekst, die geen enkele samenhang toont met het voorafgaande.

#### Hoofdstuk 16.

Een volledige wisseling van toneel: Ri. 16 : 1-3. Simson verricht een bovenmenselijke prestatie in de ver van Timna gelegen stad Gaza.

Daarna weer een heel andere handeling op een heel andere plaats. De handeling speelt in het Sorekdal tussen Simson en Delila (Ri. 16 : 4-22), die hij als zijn geliefde beschouwt. Zij houdt echter blijkbaar meer van de 5.500 zilveren muntstukken, die de vijf stadsvorsten van de Filistijnen haar hebben aangeboden, en poogt achter het geheim van Simsons kracht te komen. Dit lukt tenslotte, waarop Simson, blind gemaakt, door de Filistijnen wordt afgevoerd, wederom naar het veraf gelegen Gaza. Het laatste gedeelte van hoofdstuk 16, de verzen 23-30, verschilt weer totaal van het voorgaande: tijdens een offerfeest van de Filistijnen voor hun god Dagon verwoest Simson de tempel van Dagon – daartoe in staat gesteld door YHWH – en sterft. Het laatste vers (Ri. 16 : 31) beschrijft de begrafenis van Simson en sluit af met de formule, dat hij Israël twintig jaar gericht had.

De conclusie uit dit overzicht is, dat, - na een religieus getint eerste hoofdstuk - Simson geheel autonoom, gedreven door verschillende stemmingen, allerlei acties verricht in verschillende, ver uiteen liggende plaatsen, maar hoofdzakelijk in en om het dal Sorek.

---

<sup>1</sup> Cf. Exodus 17 : 1-7 en Numeri 20 : 2-13.

De heterogeniteit van de verzameling verhalen van Richteren 13 – 16 roept vragen op naar de ontstaansgeschiedenis. Zijn deze verhalen en thema's ontstaan in verschillende temporele "lagen"? Of behoren ze tot materiaal uit verschillende culturen en weerspiegelen ze een debat tussen verschillende hermeneutische posities? Er is bijvoorbeeld een duidelijke spanning tussen Simsons behoren tot twee oud-Israëlitische instituten, het Richterschap (zie hoofdstuk 2.2.) en het Nazireaat (zie paragraaf 1.3.) enerzijds en Simsons feitelijke gedragingen anderzijds. De directe context van Richteren wordt in een volgend hoofdstuk behandeld. Nu worden eerst een onderzoeksvraag en een these geformuleerd.

## 2. Onderzoeksvraag en these.

De centrale vraagstelling in deze dissertatie is tweeledig:

- I) "Hoe is Richteren 13 – 16 ontstaan"?

Zoals reeds bleek in paragraaf 1, bij een eerste lezing, is het Simsonverhaal zeer heterogeen. Het zou dus kunnen zijn opgebouwd uit verschillende "lagen", die in uiteenlopende tijdsperioden zijn ontstaan. Inderdaad zijn er exegeten, die dit beweren en aan hun opvattingen zal ik aandacht besteden.

In de dissertaties van J.Ch. Exum<sup>2</sup> en J. Kim<sup>3</sup> wordt echter de compositionele eenheid van Richteren 13 – 16 benadrukt. Materiaal uit een bepaalde periode, maar met een verschillende culturele achtergrond, kan door een redacteur zijn gebruikt en tot een eenheid zijn samengebracht.

Uit het eerste deel van de centrale vraagstelling vloeien dus literaire vragen voort, zoals de vraag of (1) het heterogene verhaal toch een compositionele eenheid vormt. Ook (2) de inpasbaarheid van het Simsonverhaal in de centrale thematiek van Richteren 2 : 10 vv. komt aan de orde. Verder rijzen vragen over de enscenering. Valt het toneel van de gebeurtenissen rond Simson uit de toon van de verhalen in het Richterenboek?

---

<sup>2</sup> Exum, *Literary Patterns in the Samson Saga*.

<sup>3</sup> Kim, *The structure of the Samson cycle*.

Daarnaast rijzen ook historiografische vragen. Er zijn elementen in het Simsonverhaal, die de vraag oproepen of dit verhaal wel past binnen de door de boeken Jozua-Samuël veronderstelde historische situatie. En – zoals reeds opgemerkt – ook het Richter zijn en het Nazireaat van Simson vereisen nader onderzoek.

## II) “Wanneer is Richteren 13 – 16 ontstaan?”

De interpretatie van tekst en context leidt tot vragen naar de periode waarin deze tekst zou passen. Het dateren van teksten is echter een hermeneutische bezigheid. Door het verbinden van een tekst met een gereconstrueerd of verondersteld historisch patroon ontstaat geen historische evidentie, maar wordt betekenis gegenereerd, aldus B.E.J.H. Becking.<sup>4</sup>

Ik verdedig de these, dat Richteren 13 – 16 is ontstaan binnen kringen van wetsgetrouwe monotheïstische Joden, die zich verzetten tegen een hen omringende dominante polytheïstische cultuur. Aan het einde van het onderzoek hoop ik een bepaalde cultuurperiode plausibel te maken, waarin Ri. 13 – 16 geschreven kan zijn.

### 3. De gang van het onderzoek.

Na een vertaling en een syntactisch-stylistische indeling van de Masoretische tekst in kwestie onderzoek ik de bijbelse context van het Simsonverhaal. Eerst de ruimere context, waarvan het boek Richteren deel uitmaakt, namelijk het Deuteronomistische Geschiedwerk, en daarna de directe context, het boek Richteren. Daarbij besteed ik veel aandacht aan vragen naar historiografie en naar de veronderstelde status van YHWH in verschillende historische perioden. De conclusies uit dit onderzoek vergelijk ik met bestaande exegetische opvattingen en methoden en daarna geef ik een eigen exegese van het Simsonverhaal, waarna een voorstel tot positionering volgt. In een slothoofdstuk worden conclusies getrokken.

---

<sup>4</sup> Becking, “Is de Hebreeuwse Bijbel een Hellenistisch boek?”, *NTT* 54, 8-9.

#### 4. Receptie van de tekst.

In deze paragraaf geef ik enkele voorbeelden van de receptie van het Simsonverhaal in de loop van de tijd.

De verscheidenheid in de tekst heeft er toe geleid, dat in de loop der eeuwen kerkvaders, schrijvers, componisten en schilders vooral aandacht schonken aan één idee of één aspect in de Simsonverhalen. De bonte compositie bergt het gevaar van reduceren in zich. Ook bij moderne exegeten vinden we reducties. Beginnen wij echter met Flavius Josephus. Deze heeft van het verhaal een parafrase gemaakt, door Manoah voor te stellen als een jaloers man en de vrouw van Manoah als een beeldschone vrouw. Simson zelf tekent hij als een zeer deugdzaam man, die alleen als gevolg van de menselijke natuur voor vrouwen viel.<sup>5</sup>

De kerkvaders werden vooral beïnvloed door Hebrëen 11 : 32 : -40. “The two-fold mention of faith in this brief passage stands out impressively, particularly the testimony that all these persons were well attested by their faith....

Largely on the basis of Samson’s striking presence in the list of faithful persons in Hebrews, early Christian interpreters began to view him as a saint. By the fourth century Athanasius linked him with David and Samuel as saintly persons. Augustine wrote of Moses, Daniel and Samson as our fathers who rose up against false gods, and argued that the latter’s suicide did not alter the fact of his sainthood.<sup>6</sup>

Voor Augustinus was Simson een type van Christus en deze visie bleef gehandhaafd tot het moderne wetenschappelijke onderzoek van de bijbel.<sup>7</sup> Een publicatie van

---

<sup>5</sup> Josephus, *Antiquitates*, boek V, caput 8.

<sup>6</sup> Crenshaw, *Samson: A secret betrayed, a vow ignored*, 137-139. Zelf veronderstel ik, dat de bewondering voor de zegevierende Christus, zoals die bleek uit genezingen en exorcismen, verricht door de christelijke kerk, ook een rol zal hebben gespeeld bij de vergelijking van Christus met de krachtige strijder Simson. Pas na het eerste millennium kwam de lijdende Christus aan het kruis centraal te staan.

<sup>7</sup> Augustinus, “Sermo CCCLXIV, De Samsone”, J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Paris 1958-1974, nr. 39, 1640-1643 en Crenshaw, *Samson*, 139-140 : “Surely the most striking exaltation of Samson was a tendency to view him as a type of Christ. Encouraged by allegorical interpretation of the Samson saga, Rupert of St. Heribert (12th c.) contended that Samson was a type of Christ in at least these ways : (1) he performed seven wondrous feats, as there are seven sacraments ; (2) the blinding of Samson represents the agony of Christ ; and (3) Samson’s death

Thomas Haynes, *The General View of the Holy Scriptures*, London 1640, legde negen punten van overeenstemming tussen Simson en Christus vast:<sup>8</sup>

- 1) Van beiden werd de geboorte door een hemelse boodschapper aangekondigd en was wonderbaarlijk,
- 2) Simson bevrijdde onderdrukte Israëlieten van de Filistijnen en Jezus bevrijdde Joden van Satans macht,
- 3) Simson versloeg een leeuw en Jezus versloeg Satan, die rondgaat als een brullende leeuw,
- 4) de Geest van God scheidde van Simson en liet hem vallen, God stond Christus' Geest toe om hem te verlaten zodat hij kon sterven,
- 5) zowel Simson als Jezus vochten met de hulp van metgezellen,
- 6) voor een omkoopsom verraadde Delila Simson met kussen, Judas kuste Jezus na een omkoopsom te hebben aangenomen,
- 7) de Israëlieten bonden Simson met touwen, die hem niet konden houden en de Joden bonden Jezus, die noch door de Romeinse soldaten, noch zelfs door de dood vastgehouden kon worden,
- 8) te Gaza ontsnapte Simson aan een hinderlaag en droeg de stadspoorten weg, Jezus rees uit het graf dat bewaakt werd door Romeinse soldaten,
- 9) Gods Geest stond Simsons dood toe en de daaruit voortvloeiende slachting van Filistijnen; Jezus werd verslagen, maar liet Joden en Romeinen troosteloos achter.

A.G. van Daalen voegt hier nog enkele voorbeelden bij A. Calmet (1724) aan toe, zoals: “de naam Simson betekent zon, Jezus Christus is de zon der gerechtigheid”.<sup>9</sup>

Ook C. Houtman<sup>10</sup> geeft voorbeelden.

---

by the pillars supporting the Philistine house prefigured Christ's death on the cross. Much earlier, Ambrose had interpreted Samson's locks as a prefiguring of Christ, and Augustinus had preached sermons on Samson in which he described the incident at Gaza as a type of Christ's harrowing of hell”.

Moderne orthodoxe christelijke exegeten als H. de Jong (1992) en B.G. Webb (1995) volgen nog altijd deze lijn van denken. (Cf. Spronk, “Samson as the suffering servant”, in Postma, e.a., *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*, 219).

<sup>8</sup> Genoemd door Crenshaw, *Samson*, 140.

In de schilderkunst van de late renaissance en van de Nederlandse gouden eeuw zien we bepaalde vooroordelen. Rubens en Rembrandt schilderden Simson en Delila als een liefdespaar, waarbij het vrouwenbeeld ook moederlijke connotaties heeft.

Rembrandt schilderde Manoah als een oude man, een voorstelling die ook voor Jozef, de man van Jezus' moeder, gebruikelijk is.

Nog in de twintigste eeuw schilderde Lovis Corinth "Der geblendete Simson" (1912), een voorstelling die duidelijke overeenkomsten toont met zijn schilderij "Ecce Homo" van de lijdende Christus.<sup>11</sup>

Händels oratorium "Samson", dat in 1743 voor het eerst werd opgevoerd in Covent Garden op een libretto van Newburgh Hamilton, was niet gebaseerd op het bijbelverhaal, maar op één aspect daarvan, geïnspireerd door Samson in de beschrijving door John Milton.

De blinde Milton creëerde in 1671, in de herfst van zijn leven, *Samson Agonistes* (Simson de voorvechter). Milton liet zich door de lijdende Simson inspireren tot dit drama, dat in de Filistijnse gevangenis speelt, terwijl Manoah probeert Simson vrij te kopen. Milton heeft Delila tot vrouw van Simson gemaakt en introduceert een nieuwe figuur, de Filistijnse reus Harapha,<sup>12</sup> die Simson beledigt en door Simson wordt uitgedaagd. Het thema van Miltons gedicht is de innerlijke ontwikkeling tot rijpheid, opdat Simson tenslotte een instrument kan worden in de handen van zijn God. Milton werkt dit thema uit in drie ontmoetingen van de geboeide Simson: met zijn vader Manoah, met zijn vrouw Delila en met Harapha. Simson voert hier als tragische held de strijd van ieder mens tegen het kwade en zijn verleiding. In deze tragedie weerstaat hij de verleidingen.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Van Daalen, *Simson*, 3.

<sup>10</sup> Houtman, *Meer dan boeiend*, Kampen 2003.

<sup>11</sup> Spronk, "Samson as the suffering servant", 221-222.

<sup>12</sup> Deze komt in het Simsonverhaal in de bijbel niet voor, maar wel is er in 2 Samuël 21 : 15-22 sprake van vier nakomelingen van Rafa te Gath.

<sup>13</sup> Als Manoah tenslotte de dood van zijn zoon verneemt, dan zegt hij (*Samson Agonistes*, edited by Sir Edmund K. Chambers, London) regels 1707-1713:

"Come, come; no time for lamentations now,  
Nor much more cause: Samson hath quit himself  
Like Samson, and heroically hath finished  
A life heroic, on his enemies  
Fully revenged; hath left them years of mourning,

Anderhalve eeuw na Händels oratorium, op 23 november 1892, werd de opera “Samson et Dalila” op muziek van Camille Saint-Saëns en op een libretto van Ferdinand Lemaire, voor het eerst uitgevoerd. Het enige, dat in dit libretto aan het bijbelverhaal doet denken, is het slot waarin Simson de tempel van Dagon doet instorten. Van de figuren in het bijbelverhaal zijn alleen de namen Simson en Delila overgebleven. In een opstand van de Hebreëen - die slaven zijn - tegen de Filistijnen is Simson hun aanvoerder. Simson doodt de Filistijnse satraap (!) Abimelech, maar stadsvorsten komen in de opera niet voor, wel een hogepriester van de god Dagon. Delila wordt voorgesteld als een vrouw die Simson haat, die nauw samenwerkt met de hogepriester van Dagon en die Simson niet om geldelijk gewin verleidt, maar om haar volk en haar god Dagon te wreken. In de opera staan Dagon en Eros centraal, al stort tenslotte in een flits Dagon's tempel in. Hoe Simson door Delila verslagen wordt, wat er daarna met hem gebeurt en ook wat het geheim van Simson is, blijft duister. Na de episode met Delila vinden we Simson blind in de Filistijnse gevangenis. Zijn haar en zijn nazireaat komen evenmin ter sprake in de opera.

Filmproducenten in onze tijd zien de intrige van het verhaal in de liefdes-geschiedenis van de sterke Simson<sup>14</sup> en de beeldschone Delila, hoewel de bijbel ons niets vertelt

---

And lamentations to the sons of Caphtor”.....

Het slotkoor zingt (regels 1745-1752):

“All is best, though we oft doubt,  
What the unsearchable dispose  
Of Highest Wisdom brings about,  
And ever best found in the close.  
Oft he seems to hide his face,

But unexpectantly returns:

And to his faithful champion hath in place  
Bore witness gloriously; whence Gaza mourns”.....

Aangrijpend is wat de blinde Milton schrijft over Simson's blindheid (regels 68-71):

“Blind among enemies! O worse than chains,  
Dungeon or beggary, or decrepit age!  
Light, the prime work of God, to me is extinct,  
And all her various objects of delight”.....

en regels 80-82:

“O dark, dark, dark, amid the blaze of noon,  
Irrecoverably dark, total eclipse  
Without all hope of day!”.....

<sup>14</sup> Een rol, waarvoor in 1966, in de film *Grandi Condottiere*, Anton Geesink gevraagd werd, kort nadat hij in 1965 voor de tweede keer wereldkampioen judo werd (!).



over het uiterlijk van Delila en de geschiedenis van Simson en Delila een geheel op zichzelf staand verhaal binnen de verzameling van Ri. 13 - 16 lijkt te zijn. Bij verfilming van Ri. 13 - 16 springt bovendien in het oog, dat een optreden als Richter, dus als raadsman, rechter en leider van het volk, niet lijkt te passen bij de activiteiten van Simson.

Modern wetenschappelijk onderzoek zal recht moeten doen aan de bonte compositie van de Simson-cyclus en aan de gecompliceerdheid van de figuur Simson. Daartoe is een verfijnde indeling van de tekst noodzakelijk. Deze geef ik aan in een vertaling en in een daarop volgende syntactisch-stylistische indeling van Richteren 13 – 16. Deze indeling vormt de basis voor het exegetische onderzoek.

## HOOFDSTUK 1. Vertaling, indeling en nazireaat.

### 1.1. Vertaling en notenapparaat met tekstkritiek.

De nu volgende vertaling is formeel equivalent en idiolect en wordt kolometrisch uitgeschreven. Evenals J. Kim<sup>15</sup> onderscheid ik de cola volgens de “Kamper structuuranalyse van hebreeuwse poëzie”,<sup>16</sup> dat wil zeggen middels de eerste dertien *distinctivi vel domini* van de *tabula accentuum* van de *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Kim gebruikt het vocabulaire van deze Kamper structuuranalyse bij zijn indeling van de Simsonverhalen. Voor dit vocabulaire verwijs ik naar onderstaande noot 16. De cola worden meestal begrensd door *אֶתְנַחַם*, *זָקַף* of *רְבִיעֵי זָקַף* en natuurlijk door de *שְׁלִיחַ* die de zin afsluit. Ook komen voor *טַפְחָא*, *קְטִילָא*, *תְּבִירָא*, *פְּשֻטָא* en de *גְּרֵשׁ* = *גֵּשׁ*. Door deze indelingsmethode wordt het hebreeuwse idioom in de vertaling meegenomen en ontstaat een “nederbreeuwse” tekst. Bij een vertaling voor het grote publiek is de aanvullende hulp van neerlandici dan ook onontbeerlijk. De vertaling, die ik nu aanbied, is echter niet meer dan een werkvertaling.<sup>17</sup> In onderscheid met Kim beperk ik mij tot de indeling in cola en doe dit terwille van de analyse in hoofdstuk 2. Ri. 13 - 16 beschouw ik als een narratieve tekst, gezien het veelvuldig

<sup>15</sup> Kim, *Structure*.

<sup>16</sup> Ontwikkeld door De Moor e.a., *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, 1-61. Uit handschriften van vóór de masoretische indeling valt te concluderen, dat de masoretische tekstindeling op oeroude tradities teruggaat, cf. Korpel & De Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*. Het vocabulair van de Kamper structuuranalyse luidt als volgt: *Voet* = een woord of woordketting met minstens één betoonde lettergreep; *Colon* = een versregel met één tot zes voeten; *Vers* = normaliter twee cola, die door intern parallellisme verbonden zijn, maar verzen van één colon of van meer dan twee komen ook voor; *Strofe* = groep van één tot drie verzen, die door inhoud (extern parallellisme) verbonden zijn, waarbij vaak aan het begin of aan het eind zogenaamde markeringspunten staan. Deze zijn onderzocht door P. van der Lugt, *Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poëzie*; *Cantikel* = groep strofen, onder te verdelen in sub-cantikels; *Canto* = afgesloten poëtisch gedeelte, eventueel onder te verdelen in sub-canto's.

<sup>17</sup> “Het enig werkelijke specialisme van de theoloog is zijn schriftgeleerdheid”, merkt R. Oost op in stelling 15 bij zijn dissertatie, *Omstreden bijbeluitleg*. De schrift is de grondtekst. Bij een vertaling leveren ook specialisten in de nederlandse taal hun bijdrage.

voorkomen van het imperfectum consecutivum.<sup>18</sup> Kim beoordeelde en onderzocht Ri. 13 - 16 als “poëtisch narratief”.<sup>19</sup> Exum zag Ri. 13 - 16 ook als een narratieve tekst, die zij analyseerde met behulp van de door Muilenburg ontwikkelde methode van “rhetorical criticism”.<sup>20</sup> J. Blenkinsopp schrijft de aanwezigheid van ritmische patronen toe aan de omstandigheid, dat “these stories did in fact come into being through a mechanism of oral composition”.<sup>21</sup>

Na een petucha, die hoofdstuk 12 afsluit, volgt:

**Ri. 13 : 1 a      De zonen van Israël vermeerderden<sup>22</sup> het kwaad doen in de  
b      ogen van YHWH.  
c      Toen gaf YHWH hen over in de hand van de Filistijnen  
         veertig jaar.**

Dit vers wordt afgesloten door een petucha.

**13 : 2    a      Nu was er een zeker man uit Zora  
         b      uit de clan<sup>23</sup> der Daniëten,  
         c      zijn naam was Manoah.  
         d      Zijn vrouw was onvruchtbaar  
         e      en had niet gebaard.<sup>24</sup>**

**13 : 3    a      Maar de bode<sup>25</sup> van YHWH verscheen aan de vrouw  
         b      en zei tot haar:  
         c      “Zie, gij (zijt) onvruchtbaar  
         d      en hebt niet gebaard,  
         e      maar gij zult zwanger worden<sup>26</sup>**

**13 : 3    f      en een zoon baren.**

**13 : 4    a      Dus neem u toch in acht  
         b      en drink geen wijn of bedwelvende drank**

<sup>18</sup> Lettinga, *Grammatica*, 168 en Schneider, *Grammatik*, 207- 208.

<sup>19</sup> Kim, *Structure*, XVI.

<sup>20</sup> Exum, *Literary Patterns*, 3.

<sup>21</sup> Blenkinsopp, “Structure and Style in Judges 13 - 16”, *JBL* 82, 72.

<sup>22</sup> Zie p. 66 in deze dissertatie.

<sup>23</sup> Zie Bijlage bij Hoofdstuk 1.1; p. 332 van deze dissertatie.

<sup>24</sup> Dit synoniem parallelisme benadrukt de onvruchtbaarheid van de vrouw.

<sup>25</sup> Van Daalen, *Simson*, 20, vertaalt met “YHWH’s bode” om het al te onbepaalde “een” zowel als “de” te vermijden (het Oude Testament kent meer engelen).

- c en eet niet van al het onreine.
- 13 : 5 a Want zie gij (zijt) zwanger<sup>27</sup>  
b en gij zult een zoon baren<sup>28</sup>  
c Een scheermes zal niet omhoog gaan op zijn hoofd,  
d want een Nazireeër Gods zal de jongen zijn vanaf de  
moederschoot  
e en hij  
f zal beginnen<sup>29</sup> Israël te bevrijden  
g uit de hand van de Filistijnen.
- 13 : 6 a Toen ging de vrouw heen  
b en zei tot haar man:  
c “Een man Gods<sup>30</sup> is tot mij gekomen  
d en zijn aanblik  
e was als de aanblik van een bode van God, zeer vreselijk.<sup>31</sup>  
f Ik heb hem niet gevraagd vanwaar hij (kwam)  
g en zijn naam heeft hij mij niet verteld,
- 13 : 7 a maar hij zei tot mij:
- 13 : 7 b ”Zie gij (zijt) zwanger<sup>32</sup>  
c en gij zult een zoon baren.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Het gebruik van het perfectum geeft aan, dat dit zeker zal gebeuren.

<sup>27</sup> In de grondtekst staat een nominale zin: “Want zie gij zwanger”, die niet noodzakelijkerwijs als een futurum vertaald moet worden.

<sup>28</sup> In de grondtekst staat לִדְתָּ, dat men zou kunnen zien als een mengvorm van het participium activum femininum לִדְתָּ en de perfectumvorm 2. fem. sing. לִדְתָּ.

<sup>29</sup> In de Hif'il heeft הלל ook de betekenis van “beginnen”, maar meestal (Hif'il, Pi 'el en Nif'al) betekent het “ontwijken”.

<sup>30</sup> אֱלֹהִים kan “God” betekenen, maar kan ook “goden” of andere “bovennatuurlijke wezens” (cf. 1 Sam. 28 : 13; Ps. 8 : 6) aanduiden (*ThWAT* 291-292 en 302 - H. Ringgren).

Zie ook K. van derToorn over “God” in B. Becking e.a., *DDD.*, 352-353 en 363-364. אֱלֹהִים komt nooit in het Oude Testament voor, אֱלֹהִים is een man, die met het goddelijke in nauwe verbinding staat (H. Ringgren - *ThWAT*, 301).

<sup>31</sup> Volgens Moore, *Judges*, 318 en Martin, *Judges*, 158, duidt deze uitdrukking op het tremendum (als beschreven door R. Otto, *Das Heilige*).

<sup>32</sup> In de grondtekst staat dezelfde nominale zin, die in noot 27 van dit hoofdstuk is aangeduid.

- d**      **Dus gij zult niet drinken wijn of bedwelmende drank**
- e**      **en gij zult niet eten al wat onrein is;**
- f**      **want een Nazireeër Gods zal de jongen zijn**
- g**      **vanaf de moederschoot**
- h**      **tot de dag van zijn dood”.**

Na dit vers volgt een petucha.

- 13 : 8    a      Manoah bad tot YHWH en zei:**
- b      “Alstublieft Here,**
- c      laat de man Gods die gij hebt gezonden**
- d      toch nog eens tot ons komen**
- e      en ons leren**
- f      wat wij moeten doen met de jongen, die geboren zal worden”.**
- 13 : 9    a      En God hoorde naar de stem van Manoah.**
- b      Toen kwam de bode van God nog eens tot de vrouw,**
- c      terwijl zij in het veld zat**
- d      en Manoah, haar man, niet bij haar was.**
- 13 : 10   a      En de vrouw liep haastig heen**
- b      en vertelde haar man en zei tot hem:**
- c      “Zie, aan mij is verschenen die man,**
- d      die op die<sup>34</sup> dag tot mij kwam.**
- 13 : 11   a      En Manoah stond op en ging achter zijn vrouw aan**
- b      en hij kwam tot de man**
- c      en zei tot hem:**
- d      “Zijt gij de man, die tot deze vrouw gesproken heeft?”**
- e      En hij zei:**
- 13 : 11   f      “Ja”.**
- 13 : 12   a      Toen zei Manoah:**
- b      “Wanneer nu uw woord<sup>35</sup> uitkomt,**
- c      wat zal de leefregel voor de jongen zijn**

---

<sup>33</sup> Dezelfde vorm als in noot 28 genoemd.

<sup>34</sup> Als Septuaginta A.

- d en zijn werk?"
- 13 : 13 a Toen zei de bode van YHWH tot Manoah:  
b "Voor alles wat ik tot deze vrouw gezegd heb zal zij zich hoeden
- 13 : 14 a Van alles wat de wijnstok voortbrengt zal zij niet eten  
b en wijn en bedwelmende drank zal zij niet drinken  
c en alles wat onrein is, zal ze niet eten  
d alles wat ik haar heb opgedragen zal ze in acht nemen".
- 13 : 15 a Daarop zei Manoah tot de bode van YHWH:  
b "Laten wij u toch ophouden  
c en een geitenbokje voor uw aangezicht bereiden".
- 13 : 16 a Maar de bode van YHWH zei tot Manoah:  
b "Al zoudt gij mij ophouden  
c ik zal van uw brood niet eten,  
d maar als u een brandoffer wilt brengen  
e moet u (het) doen opgaan voor YHWH".  
f Immers, Manoah wist niet  
g dat het de bode van YHWH (was).
- 13 : 17 a Daarop zei Manoah tot de bode van YHWH:  
b "Hoe<sup>36</sup> is uw naam?
- 13 : 17 c want komt uw woord<sup>37</sup> uit  
d dan willen wij u eer bewijzen".
- 13 : 18 a Maar de bode van YHWH zei tot hem:  
b "Waarom vraagt gij nu naar mijn naam?  
c Immers, die is wonderbaar".<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Met de versiones, met vele hebreeuwse manuscripten en in overeenstemming met de werkwoordsvorm kies ik voor een enkelvoud.

<sup>36</sup> In de grondtekst staat "wie" (Hebr.)<sup>וְיִ</sup>). De schrijver denkt blijkbaar aan de persoon achter de naam. Sommige handschriften en ook de versiones hebben "wat" (Hebr.)<sup>וְיִ</sup>). Volgens Crenshaw, *Samson*, 50, heeft de onjuiste syntaxis een ideologische functie. Het is een stamelende vraag: "Wie..... uw naam?" om weer te geven het groeiende besef van Manoah dat de boodschapper niemand anders is dan Gods vertegenwoordiger.

<sup>37</sup> Enkelvoud, om dezelfde reden als in noot 35.

Hierna volgt een setuma.

- 13 : 19**    **a**      **Toen nam Manoah een geitenbokje en een spijsoffer**  
               **b**      **en deed (het) opgaan op de rots voor YHWH.<sup>39</sup>**  
               **c**      **Toen verrichtte Hij een wonder**  
               **d**      **terwijl Manoah en zijn vrouw toekeken.**
- 13 : 20**    **a**      **Want het geschiedde, toen de vlam omhoog ging**  
               **b**      **vanaf het altaar naar de hemel,**  
               **c**      **toen ging de bode van YHWH omhoog**  
               **d**      **in de vlam van het altaar,**  
               **e**      **terwijl Manoah en zijn vrouw toekeken.**  
               **f**      **En zij vielen op hun aangezicht ter aarde.**
- 13 : 21**    **a**      **De bode van YHWH toonde zich niet opnieuw**  
               **b**      **aan Manoah en zijn vrouw.**  
               **c**      **Toen begreep Manoah**  
               **d**      **dat het de bode van YHWH (geweest was).**
- 13 : 22**    **a**      **En Manoah zei tot zijn vrouw:**
- 13 : 22**    **b**      **“Wij zullen vast en zeker sterven,**  
               **c**      **want wij hebben God gezien”.**
- 13 : 23**    **a**      **Maar zijn vrouw zei tot hem:**  
               **b**      **“Als YHWH ons had willen doden,**  
               **c**      **dan had Hij uit onze hand niet aangenomen**  
               **d**      **brandoffer en spijsoffer**  
               **e**      **en had hij ons dit alles niet laten zien**

---

<sup>38</sup> Het woord in de grondtekst komt ook voor in Jes. 9 : 5, 28 : 29 en Psalm 139 : 6, een psalm van een theologisch gevormde dichter, waarin priesterlijke theologie en wijsheidsuitleg samenvloeien (Kraus, *Psalmen 60 - 150*, 1095).

<sup>39</sup> De woorden in vers 19 “defy every attempt to construe them grammatically”, aldus Moore, *Judges*, 322. Wellicht is het een spel met de woorden van de boodschapper in vers 18, aldus Exum, *Literary Pattern*, 113. Moore bereikt door een kleine emendatie de vertaling: “hij offerde het op de rots aan YHWH, die wonderlijk werkt”. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 346, vertaalt: “...”die wonderen werkt”. Het slot is volgens hem uit vers 20 ingebracht en dient geschrapt te worden. Boling, *Judges*, 218 en 222, herstelt de Godsnaam, die naar zijn mening door haplografie verloren was gegaan en vertaalt vers 19 als volgt: “Toen nam Manoah het geitenbokje en het spijsoffer en





- c dat jij een vrouw gaat halen
  - d bij de Filistijnen, die onbesnedenen?”
  - e Maar Simson zei tot zijn vader:
  - f “Neem haar voor mij,
  - g want zij (is) recht<sup>42</sup> in mijn ogen”.
- 14 : 4
- a Maar zijn vader en zijn moeder wisten niet,
  - b dat dit<sup>43</sup> van YHWH (kwam),
  - c omdat Hij een voorwendsel zocht tegen de Filistijnen.
  - d In die tijd namelijk,
  - e heersten de Filistijnen over Israël,
- Hierna volgt een petucha.
- 14 : 5
- a Simson daalde af met zijn vader en zijn moeder  
naar Timna.
  - b Toen zij kwamen tot de wijngaarden van Timna,
  - c zie een jonge geweldige<sup>44</sup> leeuw,
  - d kwam brullend op hem af.
- 14 : 6
- a Toen kwam de Geest van YHWH op hem
  - b en hij scheurde hem uiteen zoals men een bokje  
uiteenscheurt
  - c en (hij had) helemaal niets in zijn hand.
  - d Maar hij vertelde zijn vader en zijn moeder niet
- 14 : 6
- e wat hij gedaan had.
- 14 : 7
- a Hij daalde af en sprak tot de vrouw,
  - b want zij beviel<sup>45</sup> Simson.
- 14 : 8
- a Na enige tijd keerde hij terug om haar (als v rouw) te nemen

<sup>42</sup> Hier wordt hetzelfde woord gebruikt als in Deuteronomium 12 : 8 en Richteren 17 : 6 en 21 : 25. De uitdrukking wijst op (eigenzinnig) gedrag, niet op fysieke hoedanigheden, cf. Greenstein, “The Riddle of Samson”, 240-250. Het woord staat in een nominale zin in de grondtekst.

<sup>43</sup> In de grondtekst staat het pronomen personale 3 f. sing. in een nominale zin: “Dat van YHWH אֵלָיו”.

<sup>44</sup> De genitief constructie in de grondtekst wijst op een superlativus (Lettinga, *Grammatica*, paragraaf 71h).

<sup>45</sup> Hier wordt een werkwoord (רָשָׁה) gebruikt, dat aanduidt dat zij hem beviel. Dit hangt nauw samen met het woord רָשָׁה (“recht”) in vers 3, colon g.

- b en hij week af om te bezien
  - c het kadaver van de leeuw
  - d En zie: een zwerm<sup>46</sup> bijen
  - e in het lichaam van de leeuw, en honing.
- 14 : 9
- a Hij haalde die er uit in zijn hand
  - b en ging al etende verder
  - c en hij ging naar zijn vader en zijn moeder,
  - d gaf aan hen en zij aten.
  - e Maar hij vertelde hun niet,
  - f dat hij de honing uit het lichaam van de leeuw had gehaald.
- 14 : 10
- a Toen daalde zijn vader af naar de vrouw
  - b en Simson richtte daar een drinkgelag<sup>47</sup> aan
  - c want zo plachten de jonge mannen te doen.
- 14 : 11
- a En het geschiedde, toen zij hem zagen<sup>48</sup>
  - b dat zij dertig metgezellen namen
  - c en zij waren met hem.
- 14 : 12
- a Simson zei tot hen:
  - b “Laat ik jullie eens een raadsel opgeven.
  - c Als jullie dat weten op te lossen
- 14 : 12
- d (tijdens) de zeven dagen van het feest,
  - e en het raadt,<sup>49</sup>
  - f dan zal ik aan jullie geven dertig onderklederen<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Het in de grondtekst gebruikte woord **הַצֶּמֶד** dient om een verzameling dieren aan te duiden, zoals in Ri. 14 : 8 en Psalm 68 : 31, die ook voor mensengespuis kunnen staan, zoals in Psalm 22 : 17 (Milgrom over **הַצֶּמֶד** in *ThWAT*, 1089).

<sup>47</sup> Hier wordt een gastmaal bedoeld, waarbij wijn gedronken wordt. Het woord betekent ook: “Het drinken”.

<sup>48</sup> Zo ook de Septuaginta B, de VulGatha en de Targum Jonathan (Smelik, *Targum of Judges*, 572). De Septuaginta A heeft “vreesden”, dat interpreterend is, zoals Van Daalen terecht opmerkt (*Simson*, 27).

<sup>49</sup> Dit zinnetje is één woord in de grondtekst. Het ontbreekt in de Septuaginta A en B en in de VulGatha.

<sup>50</sup> Nowack, *Richter*, 125, wijst op het Assyrische *sudinnu*, in de Amarna brieven *satinnu*, waaronder men gewoonlijk een linnen onderkleed verstaat. Moore, *Judges*, 335, deelt mee, dat het geen onderklederen waren, maar rechthoekige linnen kleden,

- g en dertig feestgewaden.<sup>51</sup>
- 14 : 13 a Maar als jullie mij de oplossing niet kunnen vertellen,  
 b dan moeten jullie aan mij geven dertig onderklederen  
 c en dertig feestgewaden”.
- d Toen zeiden zij tot hem:  
 e “Geef je raadsel op,  
 f laat het ons horen”.
- 14 : 14 a En hij zei tot hen:  
 b “Uit de eter kwam eten  
 c en uit sterk kwam zoet”.
- d Zij konden het raadsel echter niet oplossen  
 e gedurende drie<sup>52</sup> dagen.
- 14 : 15 a Maar het geschiedde op de zevende<sup>53</sup> dag,  
 14 : 15 b dat zij tot de vrouw van Simson zeiden:  
 c “Verleid je man,  
 d zodat hij ons de oplossing van het raadsel vertelt,  
 e anders verbranden wij jou en je familie met vuur.  
 f Hebben jullie om ons arm te maken

---

die over de kleren gedragen konden worden of ‘s nachts als laken het naakte lichaam bedekten. Van Martin, *Judges*, 166, vernemen we, dat het grote linnen lakens waren, die of als bovenkleding konden dienen, of als laken bij het slapen.

<sup>51</sup> Moore, *Judges*, 335, noemt het galakleding, die bij feestelijke of ceremoniële gelegenheden gedragen werd in plaats van de dagelijkse kleren. Martin, *Judges*, 166, noemt het “de mooie kleren”, die gedragen worden bij speciale, feestelijke gelegenheden.

<sup>52</sup> In het Antieke Midden-Oosten werd het getal drie in de betekenis van “enige” gebruikt en dit kan als kort of lang worden ervaren (Bauer, “Drei Tage”, *Biblica*, 39 (1958) en Jagersma, ....*Ten derde dage*...., Kampen 1976). Na dagenlang peinen over de oplossing van het raadsel gaan de Filistijnen tot actie over, waarbij de vrouw van Simson het doelwit vormt.

<sup>53</sup> Numeriek is deze opgave niet te rijmen met de opgave in de vorige zin. De Septuaginta heeft dan ook “de vierde dag”, evenals de Peshitta. Bauer, “Die literarische Form des Heptaameron”, *BZ* 1, (1957), wijst er echter op, dat de opgaven geen numerieke betekenis hebben, doch dat wij hier, evenals in Genesis 1, geconfronteerd worden met de literaire stijlfiguur van de heptaameron, bekend uit de ugaritische verhalen Keret en Aqhat en uit het zondvloedverhaal in het Gilgamesj epos. In de literaire structurering duidt “op de zevende” aan, dat in het gebeuren een verandering optreedt.

- g ons uitgenodigd, of niet?”<sup>54</sup>
- 14 : 16 a Toen weende Simson’s vrouw bij<sup>55</sup> hem  
b en zei:  
c “Je geeft niets om me  
d en hebt me niet lief.  
e Je hebt een raadsel opgegeven aan de zonen van mijn volk,  
f maar aan mij heb je niets verteld”.  
g Hij zei echter tot haar:  
h “Zie, aan mijn vader en mijn moeder heb ik niets verteld,  
i zou ik het dan aan jou vertellen?”<sup>56</sup>
- 14 : 17 a Maar zij weende bij hem (gedurende) de zeven dagen,  
b dat voor hen het drinkgelag werd gehouden.  
c En het geschiedde op de zevende dag,  
d dat hij (het) aan haar vertelde, want zij bleef maar bij hem  
aandringen.  
e En zij vertelde (de oplossing van) het raadsel aan de zonen van  
haar volk.
- 14 : 18 a Toen zeiden de mannen van de stad tot hem op de zevende dag  
b voordat hij de binnenkamer<sup>57</sup> inging:  
c “Wat is zoeter dan honing  
d en wat is sterker dan een leeuw?”  
e Maar hij zei tot hen:  
f “Als jullie niet met mijn kalf had geploegd,  
g had je mijn raadsel niet geraden”.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> אֲלֵךְ (= of niet?) is op deze plaats een zeer ongebruikelijke vorm, men zou אֲלֵךְ expecteren. In de Septuaginta en in de Vulgata ontbreekt het woord. Een vijftal hebreeuwse handschriften en de Targum Jonathan (Smelik, *op. cit.*, 573) hebben dan ook אֲלֵךְ (= hierheen) of zijn equivalent. Deze tekstcorrectie wordt ook bepleit door Moore, *Judges*, 337, Nowack, *Richter*, 126, Burney, *Judges*, 364 en Boling, *Judges*, 231.

<sup>55</sup> Vickery stelt, dat zij vóór hem weende (“In strange ways”, 67). Volgens Nowack gebeurde dit ‘s nachts, als ze bij hem was. Overdag kon ze niets laten merken.

<sup>56</sup> Volgens Crenshaw, *Samson*, 63, is het vraagteken een interpretatie van de exegeten. Hij stelt dat men ook kan lezen: “Zie, aan mijn vader en mijn moeder heb ik niets verteld en aan jou zal ik niets vertellen”.

<sup>57</sup> Zie Bijlage bij Hoofdstuk 1.1.

- 14 : 19**
- a** Toen kwam de Geest van YHWH op hem
  - b** en hij daalde af naar Askelon
  - c** en sloeg dertig man van hen dood
  - d** en hij nam al hun kleren
  - e** en gaf de kleren
  - f** aan hen, die (de oplossing van) het raadsel verteld hadden.
  - g** Maar zijn toorn was ontbrand,
  - h** dus ging hij omhoog naar het huis van zijn vader.

Hierop volgt een petucha.

- 14 : 20**
- a Maar de vrouw van Simson  
b was voor zijn metgezel,  
c die bruidsjonker<sup>59</sup> voor hem (was geweest).
- 15 : 1**
- a Na enige tijd,  
b in de dagen van de tarweoogst,  
c ging Simson zijn vrouw bezoeken met een geitenbokje (bij zich),  
d En hij zei:  
e “Ik wil naar mijn vrouw gaan in de binnenkamer”.<sup>60</sup>
- 15 : 1**
- f Maar haar vader stond hem niet toe om binnen te gaan.
- 15 : 2**
- a Want haar vader zei:  
b “Ik dacht stellig, dat je niets om haar gaf,  
c dus heb ik haar aan je metgezel gegeven.”<sup>61</sup>  
d Is haar jongere zuster niet mooier dan zij?  
e Laat zij toch voor jou zijn in plaats van haar”.

<sup>58</sup> “A real conversation in riddles” schrijft Soggin (*Judges*, 242), want volgens Van Daalen wordt in het algemeen aangenomen, dat dit een bekende zegswijze is (*Simson*, 29).

<sup>59</sup> Zo wordt dit woord opgevat door de Septuaginta, de Peshitta, de VulGatha en eveneens door Smelik (*The Targum of Judges*, 575).

<sup>60</sup> Zie noot 57.

<sup>61</sup> De vader zwakt af wat werkelijk gebeurd is. Hij gebruikt het woord uit Ri. 14 : 11 en verzwijgt, dat de vrouw van Simson aan zijn bruidsjonker is gegeven. Dit was namelijk uitdrukkelijk verboden door de wetgeving van Lipit-Ishtar (eerste dynastie van Isin) en door de codex Hammurapi (eerste dynastie van Babylon) en de Filistijnen wisten dit volgens van Selms, “The best man and bride”, 65-75.



- 15 : 7    a    Maar Simson zei tot hen:  
           b    “Nu jullie zoiets gedaan hebben,  
           c    zal ik mij stellig op jullie wreken,  
           d    en daarna (pas) ophouden”.
- 15 : 8    a    En hij sloeg velen van hen neer  
           b    een grote slachting.<sup>66</sup>  
           c    Toen daalde hij af en ging wonen  
           d    in een kloof van de rots Etam.<sup>67</sup>

Hierop volgt een setuma.

- 15 : 9    a    Maar de Filistijnen gingen omhoog,  
           b    legerden zich in Juda  
           c    en verspreidden zich bij Lechi.<sup>68</sup>
- 15 : 10   a    Toen zeiden de mannen van Juda:

---

<sup>65</sup> De masoretische tekst heeft “haar vader”, maar “haar vader’s huis” is de tekst van Septuaginta A, Peshitta en vele hebreeuwse manuscripten. Ook Boling, *Judges*, 235 (die meent, dat in de masoretische tekst het woord “בֵּית” is weggefallen door homoioteleuton), Soggin, *Judges*, 244 en 246, Burney, *Judges*, 369, Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 353, Moore, *Judges*, 342, Nowack, *Richter*, 128-129 en Martin, *Judges*, 169 kiezen voor de toevoeging “בֵּית”.

<sup>66</sup> Hier vertaal ik vrij. Letterlijk staat er: “En hij sloeg hen, been op dij, een grote slag”. Met betrekking tot de uitdrukking “been op dij” bestaan twee opvattingen. Burney, *Judges*, 369-370 acht het een term uit de wereld van het worstelen en wijst op cylinderzegels, waarop Gilgamesj staat afgebeeld terwijl hij een tegenstander over zijn eigen dij werpt. Deze afbeelding geef ik weer als plaat 1 van de bijlage illustraties. Het is de aan Burney’s commentaar toegevoegde Plate II, fig. 5. Deze verklaring lijkt mij plausibeler dan de andere verklaring, een vlucht “hals over kop” (Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 353 en Van Daalen, *Simson*, 30-32), want de handeling heeft betrekking op strijd, niet op vlucht en Simson wordt voortdurend getekend als een strijder, die ongewapend of met behulp van een toevallig gevonden voorwerp vecht.

<sup>67</sup> De locatie hiervan is niet bekend. Volgens Schick, Hanauer en Burney (*Judges*, 371) is dit wellicht de rots Arâk Ismaîn, die ongeveer twee en een halve mijl oost-zuidoost van Zorah ligt. Volgens Nowack, *Richter*, 129, is het ‘Ain Atân, zuidelijk van Bethlehem gelegen.

<sup>68</sup> Ook van Lechi is de ligging ons niet bekend, maar de schrijver gebruikt opvallend het bepaald lidwoord (בְּלֶחִי), cf. Lettinga, *Grammatica*, paragraaf 68, e4. Iets zuidwestelijk van Arâk Ismaîn ligt Hirbet es-Siyyâg, waarbij het laatste woord staat voor het griekse σιγγων, dat “kaak” (hebr. *lechi*) betekent, aldus Burney, *Judges*, 371. Aan deze observaties (noten 66 en 67) kon Niemann, *Die Daniten*, 181 geen nieuwe overwegingen toevoegen.

- b “Waarom bent u omhoog gegaan tegen ons?”  
 c En zij zeiden:  
 d “Om Simson te binden zijn wij omhoog gegaan,  
 e om aan hem te doen  
 f zoals hij aan ons heeft gedaan”.
- 15 : 11 a Toen daalden drieduizend<sup>69</sup> man van Juda af  
 b naar de kloof van de rots Etam  
 c en zij zeiden tot Simson:  
 d “Wist je niet dat de Filistijnen over ons heersen?  
 e Wat heb je ons aangedaan!”  
 f Maar hij zei tot hen:  
 g “Zoals zij aan mij hebben gedaan  
 h zo heb ik aan hen gedaan”.
- 15 : 12 a Toen zeiden ze tot hem:  
 b “Om je te binden zijn wij afgedaald  
 c om je over te geven in de hand van de Filistijnen”.  
 d Maar Simson zei tot hen:
- 15 : 12 e “Zweert mij  
 f dat jullie mij niet zelf zult neerstoten”.
- 15 : 13 a Toen zeiden ze tot hem:  
 b “Nee, wij zullen je uitsluitend binden  
 c en je in hun hand overgeven,  
 d maar doden zullen we je beslist niet”.  
 e Toen bonden ze hem met twee nieuwe touwen  
 f en voerden hem omhoog uit de rots.
- 15 : 14 a Zodra hij bij Lechi kwam,  
 b kwamen de Filistijnen hem luid schreeuwend tegemoet.<sup>70</sup>  
 c En de Geest van YHWH kwam op hem,  
 d de touwen om zijn armen werden tot vlasstengels,

---

<sup>69</sup> Boling, *Judges*, 54-55 en Soggin, *Judges*, 247, lezen hier: “drie contingenten” en verstaan daaronder militaire eenheden van aanzienlijke omvang.

<sup>70</sup> Cf. Ri. 14 : 5, waar een leeuw hem brullend tegemoet komt.



- e die in het vuur verbrand zijn  
 f en zijn boeien smolten weg van zijn handen.
- 15 : 15 a Hij trof een nog verse ezelskaak aan  
 b en stak zijn hand uit,  
 c pakte die  
 d en sloeg er duizend man mee dood
- 15 : 16 a Toen zei Simson:  
 b “Met een ezelskaak  
 c heb ik hen grondig vernietigd,<sup>71</sup>  
 d met een ezelskaak
- 15 : 16 e sloeg ik duizend man dood”.
- 15 : 17 a Toen hij uitgesproken was,  
 b wierp hij de kaak uit zijn hand  
 c en hij noemde die plaats Ramat-Lechi.
- 15 : 18 a Toen kreeg hij hevige dorst  
 b en hij riep tot YHWH en zei:  
 c “Gijzelf hebt gegeven door de hand van uw knecht  
 d deze grote verlossing  
 e maar juist nu moet ik sterven van dorst  
 f en zal ik vallen in de hand van de onbesnedenen”.
- 15 : 19 a Daarop spleet God de inzinking<sup>72</sup> te Lechi

<sup>71</sup> Hierbij kies ik voor de verwoording van Septuaginta en VulGatha en verander dus de twee zelfstandige naamwoorden (ezel en ezelsspan) in חמור חמרתים. De Targum Jonathan leest hier een woordspeling met de woorden חמור (=ezel) en חמר (= hoop) en heeft “heb ik hen op hopen gegoooid” (Smelik, *The Targum of Judges*, 580). In de grondtekst van dit overwinningslied is inderdaad sprake van een woordenspel. Burney wijst ook nog op het arabische *hamara*, “rood zijn” of “rood maken” en kiest voort: “Avec une mâchoire de rosse, je les ai bien rossés” (*Judges*, 372-373). Kim, *Structure*, 292, wijst op M. Pope’s spel met drie woorden: “With the jawbone of a ruddy ass, I piled them in a bloody mass”. Zelf kiest hij voor Burney’s opvatting dat de vocalisatie חמרתים een denominatief is van חמור en te vertalen is als: “behandelen als een ezel”. Kim zwakt dit af tot: “een ezel voortdrijven” (*Structure*, 144) en vertaalt: “I drove them on like donkeys” (*Structure*, 289).

<sup>72</sup> In de grondtekst staat “vijzel”. Boling, *Judges*, 238-240 verwijst naar Zefanja 1 : 11; ook in Jeruzalem was er een vijzel. Soggin, *Judges*, 27, bericht dat een “vijzel” een cirkelvormige inzinking is en verwijst naar namen van zulke inzinkingen in de

- b** en er stroomde water uit en hij dronk.
  - c** Toen keerde zijn levenskracht terug en hij leefde op
  - d** Daarom riep hij haar naam:
  - e** “Bron van de roepende!”<sup>73</sup> Die is te Lechi
  - f** tot op de huidige dag.
- 15 : 20**
- a** En hij richtte Israël in de dagen van de Filistijnen
  - b** twintig jaar.

Hierna volgt een petucha.

- 16 : 1**
- a** Toen Simson naar Gaza ging<sup>74</sup>
  - b** zag hij daar een hoer
  - c** en kwam tot haar.
- 16 : 2**
- a** Aan de Gazieten (werd medegedeeld):<sup>75</sup>
  - b** “Simson is hier gekomen”
  - c** Toen stelden zij zich rondom op
  - d** en zij loerden op hem de hele nacht<sup>76</sup>

---

huidige Negev. Burney, *Judges*, 374, noemt de “vijzel” een ronde inzinking in de rots of de bodem, die op een vijzel lijkt en waarbij een bron uit de zijkant ontspringt. Ook hij wijst op de “vijzel” in Jeruzalem. Moore, *Judges*, 347, geeft dezelfde aanwijzingen, maar deelt tevens mede, dat vele exegeten het opvatten als een holte in het kaakbeen van de ezel, waaruit het water stroomde. Hij voegt hieraan toe, dat dit niet de bedoeling van de verteller geweest kan zijn, omdat die mededeelt dat de bron te Lechi te bezichtigen is *tot de huidige dag*.

<sup>73</sup> Het woord in de grondtekst kan zowel “roepende” als “patrijs” betekenen en is als “patrijs” vertaald in 1 Samuël 26 : 20 en Jeremia 17 : 11. Boling, *Judges*, 240, Soggin, *Judges*, 247, Gressmann, *op. cit.*, 247 en Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 355, achten het waarschijnlijk, dat de naam “patrijzenbron” was. Burney, *Judges*, 375, Moore, *Judges*, 347, Nowack, *Richter*, 131 en Martin, *Judges*, 173, gaan hiervan uit. Volgens Burney en Nowack is de aanduiding “bron van de roepende” een etymologische aanpassing van de verteller.

<sup>74</sup> De Septuaginta A heeft: “Simson ging vandaar naar Gaza” en geeft dus een aansluiting op caput 15. Nowack, *Richter*, 131, merkt op, dat na *Simson* wellicht het woord *ḥōṭer* over het hoofd is gezien.

<sup>75</sup> Deze woorden ontbreken in de masoretische tekst. De Septuaginta en de Vulgata hebben een volledige tekst.

<sup>76</sup> Dit is onlogisch, omdat ze de hele nacht niets deden en hem pas zouden doden als het licht werd. Bovendien zijn de poorten van de stad ‘s nachts gesloten en dus kan men er dan op rekenen, dat Simson niet zal kunnen ontsnappen. Ook is Simson ‘s nachts naar de poort toe gelopen en zou dus eerst met de wachters hebben moeten strijden alvorens hij de poort kon wegdragen. Burney, *Judges*, 376, Soggin, *Judges*,

- e in de stadspoort.  
 f Maar die hele nacht deden ze niets,  
 g denkende:  
 h “Tot het morgenlicht, dan zullen wij hem doden”.
- 16 : 3 a Maar Simson bleef slapen tot middernacht.  
 b Toen stond hij op te middernacht  
 c greep de deuren van de stadspoort vast  
 d en de twee deurposten,  
 e rukte ze los met grendel en al,  
 f legde (ze) op zijn schouders  
 g en bracht ze omhoog naar de top van het gebergte,
- 16 : 3 h dat tegenover Hebron (ligt).
- Hierop volgt een petucha.
- 16 : 4 a En het geschiedde daarna  
 b dat hij een vrouw liefkreeg in het dal Sorek.<sup>77</sup>  
 c En haar naam was Delila.<sup>78</sup>
- 16 : 5 a Toen gingen de stadsvorsten van de Filistijnen  
 b tot haar omhoog

---

253 en Gressmann, *op. cit.*, 236 veranderen de tekst dan ook in: “de hele dag”. Ook de Biblia Hebraica Stuttgartensia en de Biblica Hebraica van R. Kittel stellen voor om “dag” te lezen. Burney meent, dat “de gehele nacht” fout gecopieerd is met het oog op de tweede helft van het vers. Moore, *Judges*, 349, ziet geen reden om “nacht” in “dag” te veranderen. Hij meent dat de uitgebreide voorzorgsmaatregelen van de Filistijnen, vermeld in: “Toen stelden zij zich rondom op en zij loerden op hem de hele nacht in de stadspoort”, door een latere hand zijn toegevoegd. Nowack, *Richter*, 132, deelt die mening.

<sup>77</sup> דָּלִילָה = een edele druivensoort

<sup>78</sup> Omdat in de vorige episode, Richter 16 : 1-3, viermaal het woord “nacht” is gevallen, lijkt het mij het meest plausibel om voor de betekenis van de naam te denken aan “deze van de nacht”, een aramese naam. Er zijn echter vele etymologieën voorgesteld. S. Segert, “Paranomasia”, *VT* 34, 460, noemt er drie, te weten “koket” van het arabische *dalla*; “klein”, “nederig” van het hebreeuwse *dll*; of “langharig”, een andere betekenis van *dll*. Burney, *Judges*, 407, stelt een Babylonische eigennaam voor: *Dalil-(ilu)-Ishtar of Dilil-(ilu)-Ishtar*, “vereester van Ishtar” en suggereert, dat Delila een aan de dienst van de godin Ishtar gewijde prostituee geweest zou kunnen zijn. Een bezwaar is natuurlijk, dat zo een zwaartepunt komt te liggen op een niet genoemd, doch verondersteld onderdeel van de naam. Boling, *Judges*, 248, verwierpt dan ook Burney’s suggestie.

- c en zeiden tot haar:  
d “Verleid<sup>79</sup> hem  
e en zie waardoor zijn kracht (zo) groot is  
f en waardoor wij hem kunnen overheersen  
g en hem kunnen binden om hem te kunnen bedwingen.  
h Dan zullen wij aan jou geven  
i ieder  
j elfhonderd zilverstukken.
- 16 : 6 a Toen zei Delila tot Simson:  
b “Vertel mij toch  
c waardoor je kracht (zo) groot (is)  
d en waardoor je gebonden zou kunnen worden om je te  
bedwingen”.
- 16 : 7 a En Simson zei tot haar:  
b “Als men mij bindt  
c met zeven verse<sup>80</sup> pezen,  
d die nog niet verdroogd zijn,  
e dan zal ik krachteloos zijn en zal ik zijn  
f als één der mensen”.
- 16 : 8 a Toen brachten de stadsvorsten der Filistijnen tot haar omhoog  
b zeven verse pezen,  
c die nog niet verdroogd waren  
d en zij bond hem daarmee,
- 16 : 9 a terwijl een hinderlaag bij haar in de binnenkamer lag.  
b En zij zei tot hem:  
c “Daar komen de Filistijnen op je af, Simson!”  
d Maar hij verscheurde de pezen  
e zoals een vlasdraad verscheurd wordt  
f als het te dicht bij vuur komt  
g en zijn kracht werd niet bekend.

---

<sup>79</sup> Hier wordt weer, net als in Ri. 14 : 15, het woord יָחַד gebruikt dat verder nimmer in de bijbel gebruikt wordt om de verleiding van een man door een vrouw aan te duiden.

- 16 : 10    a    Toen zei Delila tot Simson  
              b    “Zie, je hebt mij bedrogen  
              c    en hebt tegen mij leugens gezegd,  
              d    vertel mij nu toch  
              e    waardoor je gebonden kunt worden”.
- 16 : 11    a    En hij zei tot haar:  
              b    “Als men mij stevig bindt met nieuwe touwen,  
              c    waarmee nog geen werk is gedaan,  
              d    dan zal ik krachteloos zijn en zal ik zijn  
              e    als één der mensen”.
- 16 : 12    a    Toen nam Delila nieuwe touwen  
              b    bond hem er mee
- 16 : 12    c    en zei tot hem:  
              d    “Daar komen de Filistijnen op je af, Simson!”  
              e    - een hinderlaag lag bij haar in de binnenkamer.<sup>81</sup>  
              f    Maar hij scheurde ze van zijn armen af als een draad.
- 16 : 13    a    Toen zei Delila tot Simson:  
              b    “Tot nu toe heb je mij bedrogen  
              c    en heb je leugens tegen mij gezegd,  
              d    vertel mij  
              e    waardoor je gebonden kunt worden!”  
              f    En hij zei tot haar:  
              g    “Als je samenweeft  
              h    de zeven haarvlechten van mijn hoofd  
              i    met de schering van een weefgetouw  
              j    (en met een pin aan de wand bevestigt,  
              k    dan zal ik zwak zijn als één van de mensen.
- 16 : 14    a    En Delila deed hem inslapen  
              b    en weefde de zeven haarvlechten van zijn hoofd

---

<sup>80</sup> Letterlijk: “vochtige”.

- c met de schering en bevestigde het met een pin)<sup>82</sup>
- d Toen zei ze tot hem:
- e “Daar komen de Filistijnen op je af, Simson!”
- f Maar hij ontwaakte uit zijn slaap
- g en rukte los de pin van de weversspoel<sup>83</sup> en de schering van het  
het weefsel.
- 16 : 15 a Toen zei ze tot hem:
- b “Hoe kun je zeggen: “Ik heb je lief”,
- 16 : 15 c Terwijl je hart niet met mij (is)?
- d nu al driemaal heb je mij bedrogen
- e en mij niet verteld
- f waardoor je kracht (zo) groot is”.
- 16 : 16 a En het geschiedde, omdat ze hem alle dagen met haar woorden  
in het nauw bracht
- b en op hem aandrong,
- c dat hij ongeduldig werd tot stervens toe.<sup>84</sup>
- 16 : 17 a Toen vertelde hij haar heel zijn hart.
- b En hij zei tot haar:
- c Geen scheermes is omhoog gegaan op mijn hoofd,
- d want ik ben een Nazireeër Gods
- e vanaf de schoot van mijn moeder.
- f Als ik geschoren word,
- g dan zal mijn kracht van mij wijken
- h en zal ik zwak worden
- i en als ieder mens zijn”.
- 16 : 18 a Toen zag Delila

---

<sup>81</sup> In de grondtekst staat een als collectivum opgevat participium activum singularis Qal van het werkwoord אָרַב dat in de Qal “loeren”, “achterna zitten” betekent en in de Hif ‘il “een hinderlaag leggen”.

<sup>82</sup> Een deel van de masoretische tekst is uitgevallen door homoioteleuton. De BHS adviseert om dit gedeelte, waarvan de vertaling tussen haakjes is geplaatst, over te nemen uit de Septuaginta A (de Septuaginta B is zakelijk hieraan gelijk), hetgeen ik gedaan heb.

<sup>83</sup> Burney, *Judges*, 382, vertaalt: “het weefgetouw” en beschouwt het woord “pin” als een latere toevoeging. Evenzo Moore, *Judges*, 354.

- b dat hij haar zijn hele hart verteld had.  
 c En zij zond uit en nodigde de stadsvorsten van de Filistijnen uit:  
 d “Gaaf ditmaal omhoog,  
 e want hij heeft mij<sup>85</sup> heel zijn hart verteld”.  
 f En de stadsvorsten van de Filistijnen gingen tot haar omhoog  
 g en brachten het zilver in hun hand mee.
- 16 : 19 a En zij liet hem inslapen op haar knieën,  
 b riep een man  
 c en zij<sup>86</sup> schoor af
- 16 : 19 d de zeven haarvlechten van zijn hoofd.  
 e En zij begon<sup>87</sup> hem te bedwingen,  
 f zijn kracht week van hem.
- 16 : 20 a Toen zei ze:  
 b “Daar komen de Filistijnen op je af, Simson!”  
 c Hij ontwaakte uit zijn slaap  
 d en dacht:  
 e “Ik zal uitgaan  
 f als keer op keer  
 g en (mij) losrukken”.  
 h Maar hij wist niet,  
 i dat YHWH van hem geweken was.
- 16 : 21 a En de Filistijnen grepen hem  
 b staken zijn ogen uit  
 c voerden hem naar beneden naar Gaza,  
 d en boeiden hem met twee koperen ketenen  
 e en hij moest de molen draaien in de gevangenis.

---

<sup>84</sup> Er staat letterlijk: “dat zijn ziel kort werd tot sterven”.

<sup>85</sup> Dit is de vertaling van het masoretische Qere. Het Ketib suggereert “aan haar”.

<sup>86</sup> Volgens de Septuaginta A riep zij een kapper. Door middel van deze kapper scheert zij het haar van Simson af. In de derde persoon singularis van de Septuaginta (ἐξυρῆσεν) kan men uiteraard “hij” of “zij” lezen.

<sup>87</sup> Wij hadden verwacht (zie Ri. 13 : 5), dat Simson zou *beginnen Israël te bevrijden* uit de hand van de Filistijnen.

- 16 : 22    a        Maar het haar van zijn hoofd begon weer te groeien**  
                  b        zodra het afgeschoren was.

Hierna volgt een petucha.

- 16 : 23    a        En de stadsvorsten van de Filistijnen**  
                  b        verzamelden zich  
                  c        om een groot offerfeest te vieren voor Dagon,<sup>88</sup> hun god  
                  d        en om hun vreugde te uiten.  
                  e        Zij zeiden:  
                  f        “Onze god heeft in onze hand gegeven  
                  g        Simson, onze vijand”.

- 16 : 24<sup>89</sup> a        Toen het volk hem zag**

- 16 : 24    b        loofden zij hun god.**  
                  c        Want, zeiden ze:  
                  d        “Onze god heeft in onze hand gegeven  
                  e        onze vijand,  
                  f        de verwoester van ons land  
                  g        die velen van ons gedood heeft”.

- 16 : 25    a        En toen hun hart vrolijk was geworden,**  
                  b        zeiden ze:  
                  c        “Roept Simson, dat hij ons vermake”.  
                  d        Zij riepen Simson uit de gevangenis

- 16 : 26    e        en hij speelde vóór hun aangezicht.**  
                  f        En zij plaatsten hem tussen de pilaren.  
                  a        Toen zei Simson tot de jongen<sup>90</sup>,  
                  b        die hem bij de hand hield:

---

<sup>88</sup> Zie Bijlage bij Hoofdstuk 1.1.

<sup>89</sup> Een aantal exegeten wil de verzen 24 en 25 verwisselen, omdat het volk Simson pas zag nadat hij uit de gevangenis was gehaald. Exum, *Literary Patterns*, 184, noot 1, noemt een aantal namen en verwerpt de veronderstelling, dat “hem” in vers 24 duidt op Dagon, wiens beeld in een processie zou worden gedragen. Dit wordt niet aangeduid door het verhaal zelf en is niet de meest natuurlijke lezing van het hebreuws.

<sup>90</sup> Moore, *Judges*, 360-361 vertaalt met knecht, onder verwijzing naar andere bijbelteksten, zoals Ri. 19 : 11 en 1 Sam. 9 : 3.



- c “Laat mij los
  - d en laat mij de pilaren betasten
  - e waarop het gebouw rust,
  - f opdat ik tegen hen kan leunen”.
- 16 : 27 a Het gebouw nu was vol mannen en vrouwen,
- b daar waren al de stadsvorsten van de Filistijnen
- c en op het dak
- d ongeveer drie duizend<sup>91</sup> mannen en vrouwen,
- e die naar het spel van Simson keken.
- 16 : 28 a Toen riep Simson tot YHWH
- 16 : 28 b en zei:
- c “Heer YHWH, gedenk mij toch
- d en maak mij toch slechts ditmaal sterk, o God,
- e opdat ik mij met één wraak<sup>92</sup> voor mijn beide ogen wreke
- f op de Filistijnen”.
- 16 : 29 a Toen greep Simson de twee middelste pilaren
- b waarop het gebouw rustte.
- c Hij leunde tegen hen,
- d tegen de éne met zijn rechterhand
- e en tegen de andere met zijn linkerhand.
- 16 : 30 a En Simson zei:
- b “Mijn ziel sterf met de Filistijnen<sup>93</sup>”
- c En hij spande<sup>94</sup> zich met kracht
- d en het gebouw stortte in op de stadsvorsten
- e en op heel het volk, dat er in was.
- f De doden, die hij bij zijn sterven gedood heeft

<sup>91</sup> Gray, *Judges*, 361 en Martin, *Judges*, 181 noemen dit aantal een “hyperbole of saga”. De Septuaginta B heeft een getal van 700.

<sup>92</sup> Letterlijk staat er: “mij wreke een wraak”.

<sup>93</sup> De vertaling: “Mijn ziel zal sterven met de Filistijnen” is ook mogelijk. Dan is het een woord van berusting, dat tot een andere categorie dan gebed behoort, aldus Crenshaw, *Samson*, 29.

<sup>94</sup> נָטַח is “uitstrekken”, “uitspannen” of “buigen”. Hij kan de pilaren dus ook van zich afgeduwd hebben.

- g waren talrijker dan die hij bij zijn leven gedood had.
- 16 : 31 a Toen daalden zijn broers af en zijn hele familie
- b en hieven hem op,
- c brachten hem omhoog en begroeven hem
- d tussen Zora en Estaol
- e in het graf van Manoah, zijn vader.
- f Hij nu had Israël gericht
- g twintig jaar.

Hierop volgt een petucha.

## 1.2 Syntactisch-stylistische indeling van Ri. 13 - 16.

De in hoofdstuk 1 weergegeven vertaling heb ik hieronder ingedeeld in de lijn van L.C. Jonker.<sup>95</sup> Verandering van subject verdeelt een tekst. Het werkwoord **אמר** verbindt de daaropvolgende zinnen in de directe rede tot een samenhangend tekstgedeelte. De cola worden onderscheiden in verbale en nominale. Nominale cola, die meestal een toestand aangeven, verdelen een tekstgedeelte niet, evenmin als bijzinnen, die aangeduid worden met **כִּי**, **אֲשֶׁר**, **כִּאֲשֶׁר** of **מֵאֲשֶׁר**, zinnen, die een tijdsaanduiding geven.

De samenhang van een tekstgedeelte kan ook voortvloeien uit wat voorafging. Jonker ziet Ri. 13 : 9-10 als een samenhangend tekstgedeelte, de handelingen kunnen als gebedsverhoring beschouwd worden. Naar mijn mening is echter Ri. 13 : 9 de gebedsverhoring en volgt daarna een mededeling door de vrouw (Ri. 13 : 10), die ik als een apart tekstgedeelte beschouw. Ri. 13 : 11-18 is het gesprek van Manoah met de bode van YHWH en vormt volgens Jonker een eenheid, hier onderscheidt ik echter Ri. 13 : 11a-d van de overige verzen, omdat alleen hier de bode van YHWH als “de man” wordt aangeduid. Ri. 13 : 19-23 beschrijft het gebeuren en het gesprek na Manoahs offer.

Subject of meewerkend voorwerp zijn de volgende personen: S1 = zonen van Israël, S2 = YHWH, MV1 = Filistijnen, S3 = de man uit Zora, genaamd Manoah, S4 = de vrouw van Manoah, S5 = de bode van YHWH, MV2 = de vrouw van Manoah, S6 =

de jongen, een Nazireeër Gods, MV3 = de man Manoah, S7 = een man Gods, MV4 = de man Gods, MV5 = YHWH, S8 = Manoah + zijn vrouw, MV6 = de jongen, S9 = God, S10 = de bode van God, MV7 = de bode van YHWH, MV8 = Manoah en zijn vrouw, S11 = de Geest van YHWH, S12 = Simson, MV9 = Simson, S13 = de Timnitische vrouw van Simson, S14 = Filistijnen, S15 = jonge mannen van de

Filistijnen, MV10 = jonge mannen van de Filistijnen, S16 = Simsons vrouw + haar vader, S17 = de vader van Simsons vrouw, S18 = haar jongere zuster, S19 = mannen van Juda, S20 = de Gaziëten, S21 = de stadsvorsten van de Filistijnen, S22 = Delila, MV 11 = Delila, S23 = het Filistijnse volk, S24 = broers en familie van Simson.

---

<sup>95</sup> Jonker, *Exclusivity*, Table I: Sentence Level.

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbind- den (+) of verdelen (-)
<b>13</b>							
1a	+	+		S1			
1b	+	+					
1c	+	+		S2 MV1			
2a	+	+		S3			S3-
2b	+	+					
2c	+	+		S3			
2d	+	+		S4			S4-
2e	+	+					
3a	+	+		S5		+	S5-
3b	+	+					אמר +
3c	+		+				
3d	+		+				
3e	+		+				
3f	+		+				
4a	+		+				
4b	+		+				
4c	+		+				
5a	+		+		פי		
5b	+		+				
5c	+		+				
5d	+		+	S6			
5e	+		+				
5f	+		+				
5g	+		+				
6a	+	+		S4		+	S4-
6b	+	+		S4 MV3			אמר +
6c	+		+	S7 MV2			
6d	+		+				
6e	+		+				
6f	+		+	S4 S7 MV4			
6g	+		+	S7 MV2			
7a	+		+	S7 MV2			
7b	+		+	S4			
7c	+		+	S4			

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
7d	+		+	S4			
7e	+		+	S4			
7f	+		+	S6	כי		
7g			+		temp		
7h			+		temp		
8a	+	+		S3 MV5			אמר + S3-
8b		+	+				
8c	+		+	S7	אשר		
8d	+		+	S7			
8e	+		+	S7			
8f	+		+	S8 MV 6			
9a	+	+		S9			S9-
9b	+	+		S10		+	S10-
9c	+	+		S4			
9d		+	+	S3			
10a	+	+		S4		+	S4-
10b	+	+		S4 MV3		+	אמר +
10c	+		+	S7 MV2			
10d	+		+	S7	אשר		
11a	+	+		S3		+	S3-
11b	+	+		S3			
11c	+	+		S3			
11d	+		+	S7	אשר		
11e	+	+		S7			אמר + S7-
11f		+	+	S7			
12a	+	+		S3			אמר + S3-
12b	+		+				
12c	+		+				

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
12d	+		+				
13a	+	+		S5			אַמֵּר + S5-
13b	+		+	S5 S4			
14a	+		+	S4			
14b	+		+	S4			
14c	+		+				
14d	+		+	S5 MV2			
15a		+		S3			אַמֵּר + S3-
15b	+		+	S8			
15c	+		+				
16a	+	+		S5 MV3			אַמֵּר + S5-
16b	+		+	S3			
16c	+		+				
16d	+		+	S3			
16e	+		+	MV5			
16f	+	+		S3			
16g		+		S5			
17a	+	+		S3MV7			אַמֵּר + S3-
17b		+	+				
17c	+		+				
17d	+		+	S8 MV7			
18a	+	+		S5 MV3			אַמֵּר + S5-
18b	+		+	S3			
18c		+	+				
19a	+	+		S3		+	S3-
19b	+	+		S3		+	
19c		+	+	S5		+	
19d		+	+	S8			
20a		+	+		temp	+	
20b		+	+				

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
20c	+	+	S5	temp	+	
20d	+	+				
20e	+	+	S8			
20f	+	+	S8		+	
21a	+	+	S5			S5-
21b	+	+	MV8		+	
21c	+	+	S3			S3-
21d	+	+	S5	קִי		
22a	+	+	S3			אָמַר +
22b	+	+	S8			
22c	+	+	S8	קִי		
23a	+	+	S4			אָמַר + S4-
23b	+	+	S2			
23c	+	+	S2			
23d	+	+				
23e	+	+	S2 MV8			
23f	+	+	S2 MV8			
24a	+	+	S4		+	S4-
24b	+	+	S4			
24c	+	+	S12			S12-
24d	+	+	S2			S2-
25a	+	+	S11			S11-
25b	+	+			+	
25c	+	+				
<b>14</b>						
1a	+	+	S12		+	S12-
1b	+	+	S12			
1c	+	+				
2a	+	+	S12		+	
2b	+	+	S12MV8			
2c	+	+	S12			אָמַר +
2d	+	+	S12			
2e	+	+				
2f	+	+				

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
2g	+	+	MV9			
3a	+	+	S8			אָמַר +
3b	+	+		פֿי		
3c	+	+				
3d	+	+				
3e	+	+	S12MV3			אָמַר +
3f	+	+				
3g	+	+	S13	פֿי		
4a	+	+	S8			S8-
4b	+	+	S13	פֿי		
4c	+	+	S2	פֿי		
4d	+	+				
4e	+	+	S14			
5a	+	+	S12 S8		+	S12-
5b	+	+	S12 S8			
5c	+	+				
5d	+	+			+	
6a	+	+	S11			S11-
6b	+	+	S12		+	S12-
6c	+	+				
6d	+	+	S12 MV8			
6e	+	+	S12	פֿי		
7a	+	+	S12			
7b	+	+	S13	Cau saal		
8a	+	+	S12		+	S12-
8b	+	+	S12		+	
8c	+	+				
8d	+	+				
8e	+	+				
9a	+	+	S12		+	
9b	+	+	S12		+	
9c	+	+	S12		+	
9d	+	+	S12 S8 MV8		+	
9e	+	+	S12			
9f	+	+	S12	פֿי	+	
10a	+	+	S3		+	S3-



Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
10b	+	+		S12		+	S12-
10c	+	+			כִּי		
11a	+	+					
11b	+	+		S14		+	S14-
11c	+	+		S15			S15-
12a	+	+		S12			אָמַר + S12-
12b	+		+	S12MV10			
12c	+		+	S15			
12d		+	+				
12e	+		+	S15			
12f	+		+	MV10		+	
12g		+	+				
13a	+		+	S15			
13b	+		+	S15		+	
13c		+	+				
13d	+	+		S15			אָמַר +
13e	+		+				
13f	+		+	S15			
14a	+	+		S12			אָמַר +
14b	+		+			+	
14c	+		+			+	
14d	+	+		S15			S15-
14e		+	+				
15a	+	+					
15b	+	+		S15			אָמַר +
15c	+		+	S13			
15d	+		+	S12			
15e	+		+	S15			
15f		+	+				
15g	+		+	S16			
16a	+	+		S13		+	S13-
16b	+	+		S13			אָמַר +
16c	+		+	S12			
16d	+		+	S12			
16e	+		+	S12			
16f	+		+	S12MV11			
16g	+	+		S12			אָמַר +

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
16h	+		+	S12			
16i	+		+	S12			
17a	+	+		S13			
17b	+	+			אָפּ		
17c	+	+					
17d	+	+		S12MV11			S12-
17e	+	+		S13MV10			S13-
18a	+	+		S14			אָמַר + S14-
18b	+	+		S12	temp		
18c		+	+				
18d		+	+				
18e	+	+		S12			אָמַר +
18f	+		+	S15			
18g	+		+	S15			
19a	+	+		S11			S11-
19b	+	+		S12		+	S12-
19c	+	+		S12		+	
19d	+	+		S12		+	
19e	+	+		S12		+	
19f		+	+				
19g	+		+				
19h	+	+		S12		+	
20a		+	+	S13			S13-
20b		+	+				
20c		+	+		אָפּ		
<b>15</b>							
1a	+		וְיָהּ				
1b		+	+				
1c	+	+		S12		+	S12-
1d	+	+		S12			אָמַר +
1e	+		+	S12		+	
1f	+	+		S17		+	S17-
2a	+	+		S17			אָמַר +

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
2b	+		+	S17			
2c	+		+	S17			
2d	+		+				
2e	+		+	S18			
3a	+	+		S12			אמר + S12-
3b	+		+	S12			
3c	+		+	S12	כי		
4a	+	+		S12		+	
4b	+	+		S12		+	
4c	+	+		S12		+	
4d	+	+		S12		+	
4e	+	+		S12		+	
4f		+	+				
5a	+	+		S12		+	
5b	+	+		S12		+	
5c	+	+		S12		+	
5d		+	+				
6a	+	+		S14			אמר + S14-
6b	+		+			+	
6c	+	+					אמר +
6d		+	+				
6e	+		+	S17	כי	+	
6f	+		+	S17		+	
6g	+	+		S14			S14-
6h	+	+		S14		+	
6i		+	+				
7a	+	+		S12			אמר + S12-
	+		+	S14			
7c	+		+	S12	כי	+	
8a	+	+		S12		+	
8b		+	+				
8c	+	+		S12		+	
8d		+	+				
9a	+	+		S14		+	S14-
9b	+	+		S14		+	
9c	+	+		S14		+	

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
10a	+	+		S19			אָמַר + S19
10b	+	+		S14			
10c	+	+		S14			אָמַר +
10d	+	+		S14			
10e	+	+					
10f	+		+	S12			
11a	+	+		S19		+	S19-
11b	+	+					
11c	+	+		S19			אָמַר +
11d	+		+	S12			
11e	+		+	S12			
11f	+	+		S12			אָמַר + S12-
11g	+		+	S14 MV9			
11h	+		+	S12 MV1			
12a	+	+		S19			אָמַר + S19-
12b	+		+	S19			
12c	+		+				
12d	+	+		S12			אָמַר + S12-
12e	+		+	MV9			
12f	+		+	S19			
13a	+	+		S19			אָמַר + S19-
13b	+		+	S19	כִּי		
13c	+		+	S19			
13d	+		+	S19			
13e	+	+		S19		+	
13f	+	+		S19		+	
14a	+	+		S12		+	S12-
14b	+	+		S14		+	S14-
14c	+	+		S11			S11-
14d	+	+				+	
14e	+	+			אָפּ	+	
14f	+	+				+	
15a	+	+		S12		+	S12-
15b	+	+		S12		+	

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
15c	+	+	S12		+	
15d	+	+	S12		+	
16a	+	+	S12			אמר +
16b	+	+				
16c	+	+				
16d	+	+				
16e	+	+	S12			
17a	+	+				
17b	+	+	S12		+	
17c	+	+	S12			
18a	+	+	S12			
18b	+	+	S12			אמר +
18c	+	+	S2		+	
18d	+	+				
18e	+	+	S12		+	
18f	+	+	S12		+	
19a	+	+	S9		+	S9-
19b	+	+			+	
19c	+	+				
19d	+	+	S12			S12-
19e	+	+				
19f	+	+				
20a	+	+	S12		+	
20b	+	+				
<b>16</b>						
1a	+	+	S12		+	
1b	+	+	S12			
1c	+	+	S12		+	
2a	+	+				
2b	+	+	S12		+	
2c	+	+	S20		+	S20-
2d	+	+	S20		+	
2e	+	+				
2f	+	+	S20			
2g	+	+				
2h	+	+	S20		+	

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
3a	+	+	S12			S12-
3b	+	+	S12		+	
3c	+	+	S12		+	
3d		+				
3e	+	+	S12		+	
3f	+	+	S12		+	
3g	+	+	S12		+	
3h		+		אָפּ		
4a	+	+				
4b	+	+	S12			
4c		+				
5a,b	+	+	S21		+	S21-
5c	+	+	S21			אָפּ +
5d	+		+			
5e	+		+			
5f	+		+			
5g	+		+			
5h-j	+		+	S21 MV 11		
6a	+	+	S22 MV 9			אָפּ + S22-
6b	+		+	MV 11		
6c		+	+			
6d	+		+	S12		
7a	+	+	S12 MV 11			אָפּ + S12-
7b	+		+			
7c		+	+			
7d		+	+	אָפּ		
7e		+	+	S12		
7f		+	+			
8a	+	+	S21		+	S21-
8b		+	+			
8c		+	+	אָפּ		
8d	+	+	S22		+	S22-
9a		+	+			
9b	+	+	S22			אָפּ +
9c		+	+			
9d	+	+	S12		+	S12-

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
9e	+	+		כְּאִשֵּׁר		
9f	+	+				
9g	+	+				
10a	+	+	S22			אָמַר + S22-
10b	+	+	S12			
10c	+	+	S12			
10d	+	+				
10e	+	+	S12			
11a	+	+	S12			אָמַר + S12-
11b	+	+				
11c	+	+		אִשֵּׁר		
11d-e	+	+	S12			
12a	+	+	S22		+	S22-
12b	+	+	S22		+	
12c	+	+	S22			אָמַר +
12d	+	+				
12e	+	+				
12f	+	+	S12		+	S12-
13a	+	+	S22			אָמַר + S22-
13b	+	+	S12			
13c	+	+	S12			
13d	+	+				
13e	+	+	S12			
13f	+	+	S12			אָמַר +
13g-i	+	+	S22			
14a	+	+	S22		+	S22-
14b	+	+			+	
14c	+	+			+	
14d	+	+	S22			אָמַר +
14e	+	+				
14f	+	+	S12		+	S12-
14g	+	+	S12		+	
15a	+	+	S22			אָמַר + S22-
15b	+	+				

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
15c	+		+				
15d	+		+				
15e	+		+				
15f		+	+				
16a	+	+		S22		+	
16b	+	+		S22			
16c	+	+		S12			S12-
17a	+	+		S12			
17b	+	+		S12			אמר +
17c	+		+				
17d	+		+	S12	כִּי		
17e		+	+				
17f	+		+	S12			
17g	+		+				
17h	+		+	S12			
17i	+		+	S12			
18a	+	+		S22			S22-
18b	+	+		S12 MV11	כִּי		
18c	+	+		S22			אמר +
18d	+		+				
18e	+		+	S12 MV11			
18f	+	+		S21		+	S21-
18g	+	+		S21		+	
19a	+	+		S22		+	S22-
19b	+	+		S22			
19c	+	+		S22			
19d		+	+				
19e	+	+		S22		+	
19f	+	+					
20a	+	+		S22			אמר +
20b		+	+				
20c	+	+		S12		+	S12-
20d	+	+		S12			אמר +
20e	+		+	S12			
20f		+	+				
20g	+		+				
20h	+	+		S12			
20i	+	+		S2	כִּי		
21a	+	+		S21		+	S21-



Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
21b	+	+	S21		+	
21c	+	+	S21		+	
21d	+	+	S21		+	
21e	+	וְהִי				
22a	+	+				
22b	+	+		כְּאִשֶּׁר		
23a		+				
23b	+	+	S21		+	
23c		+				
23d		+				
23e	+	+	S21			אָמַר +
23f	+		+			
23g		+	+			
24a	+	+	S23			S23-
24b	+	+	S23		+	
24c	+	+		כִּי		אָמַר +
24d	+		+			
24e		+	+			
24f		+	+			
24g	+		+	אֲשֶׁר		
25a	+	וְהִי		כִּי		
25b	+	+	S23			אָמַר +
25c	+		+	S12		
25d	+	+	S23			S23-
25e	+	+	S12		+	S12-
25f	+	+	S23		+	S23-
26a	+	+	S12			אָמַר + S12-
26b		+	+			
26c	+		+			
26d	+		+			
26e		+	+	אֲשֶׁר		
26f	+		+	S12		
27a		+	+			
27b		+	+			
27c		+	+			
27d		+	+			
27e		+	+			
28a	+	+	S12			

Nr. Colon	Type Zin Verb.Nom.	Spraak Ver- teller	dir. rede	Subject(S) of Meewer- kend Voorwerp (MV)	Bijzin	Werkw. dat een gebeurt- nis aangeeft	Woorden, die zinnen verbin- den (+) of verdelen (-)
28b	+	+					אָמַר +
28c	+		+				
28d	+		+				
28e	+		+	S12			
28f	+		+				
29a	+	+		S12		+	
29b	+	+			אָנְט		
29c	+	+		S12		+	
29d	+	+					
29e	+	+					
30a	+	+		S12			אָמַר +
30b	+		+				
30c	+	+		S12		+	
30d	+	+					
30e	+	+			אָנְט		
30f	+	+					
30g	+	+		S12	מאָנְט		
31a	+	+		S24		+	S24-
31b	+	+		S24		+	
31c	+	+		S24		+	
31d	+	+					
31e	+	+					
31f-g	+	+		S12		+	S12-

Onderstaand het aantal malen dat אָלֵהִים of יהוה voorkomt per hoofdstuk, in een kolom daarnaast weergegeven als percentage van het aantal cola in het hoofdstuk:

Hoofdstuk	יהוה	Percentage	אָלֵהִים	Percentage
13	18	15,8%	8	7%
14	3	2,8%	-	0%
15	2	1,7%	1	0,8%

16	3	1,6%	6	3,2%
----	---	------	---	------

Onderstaand per hoofdstuk het aantal cola in de directe rede en het aantal cola, dat een gebeurtenis beschrijft. In een kolom daarnaast weergegeven als percentage van het totaal aantal cola per hoofdstuk:

Hoofdstuk	Directe rede	Percentage	Gebeurtenis	Percentage
13	57	50%	15	13,2
14	25	23,4%	26	24,3%
15	28	23,3%	40	33,3%
16	49	25,8%	43	22,6%

In hoofdstuk 5, bij de exegese, kom ik op de syntactisch-stylistische indeling in deze paragraaf terug en zal deze in dat hoofdstuk benutten.

Na de tekstvertaling en –indeling zal onder meer de gestalte van Simson onderzocht moeten worden. Als eerste een gestalte als nazireeër.

De heterogeniteit van de tekst hangt samen met het feit, dat Simson in verschillende rollen lijkt te verschijnen.

### 1.3. Vloeit uit de Simsonverhalen voort, dat Simson een Nazireeër was?

Simson noemt zichzelf in Richteren 16 : 17 een “nazireeër Gods”, nadat dit reeds in Richteren 13 : 5 en 7 was aangekondigd. Vloeit uit de daden van Simson echter voort dat hij een *nazir* was? Of is de mogelijkheid aanwezig dat deze aanduiding een toevoeging is, die uit de toon valt in het verdere verloop van het verhaal tot Ri. 16 : 23?

### 1.3.1. Algemene opmerkingen over het begrip Nazireeër.

נָזִיר wordt in Genesis 49 : 26 en in Deuteronomium 33 : 16 door de NBG vertaling uit 1951 vertaald met “uitverkorene”. Het woordenboek van Gesenius geeft als vertaalmogelijkheden “gewijde” of “vorst” en de concordantie van Lisowsky geeft alleen “vorst” aan. C. van Leeuwen<sup>96</sup> vertaalt met “uitzonderlijke” of “uitnemende”.

Bij het nazireaat moeten we onderscheiden tussen een tijdelijk nazireaat, dat besproken wordt in Numeri 6 en een levenslang nazireaat, waarop Amos 2 : 11 en 12 doelt.

In Numeri 6 (P) worden de onthoudingsvoorschriften (geen wijn of sterke drank drinken en niet het hoofdhaar afscheren) zozeer benadrukt, dat “wijding aan God”

gelijk wordt aan “onthouding”. De nadruk ligt daarbij op het haar. J. Kühlewein stelt in *THAT*<sup>97</sup> : “In Leviticus 25 : 5 en 11 (P) is נָזִיר de ongesnoeide wijnstok, die, in sabbat- en jubeljaar, aan het gewone gebruik onttrokken en YHWH gewijd is”. G. Mayer merkt op in *ThWAT*<sup>98</sup>, dat de nazireeër door zijn heiligheid wordt gedefiniëerd, maar niet door zijn functie. Als herkomst van het nazireaat wordt gewoonlijk òf de heilige oorlog, òf het verzet tegen toenemende kanaänisering aangewezen. Mayer heeft echter kritiek op deze opvattingen: in de eredienst van YHWH was aan verschillende offers een libatie verbonden en de wildgroei van het haar is een uiterlijk zichtbaar teken van het nazireeërschap in plaats van een verwijzing naar de strijder in de heilige oorlog. In Numeri 6 : 6 e.v. wordt het verbod van verontreiniging aan doden, zoals in Leviticus 21 : 11 voor de hogepriester geldt, toegevoegd aan de andere verboden. Ook wordt het verbod om wijn of bedwelmende drank te drinken aangescherpt (Numeri 6 : 3b en 4).

Deze bepalingen gelden voor een tijdelijk nazireaat. De daarin opgenomen offervoorschriften dateren uit de vroeg na-exilische tijd, uit de eerste helft van de

---

<sup>96</sup> Van Leeuwen, *Amos*, 90.

<sup>97</sup> II, 50-53.

<sup>98</sup> V, 329-334.

vijfde eeuw<sup>99</sup>. Bij Simson moeten we echter denken aan een levenslang nazireaat. Dat zegt hij trouwens zelf in Ri. 16 : 17 d-e.

C. van Leeuwen, doelende op een levenslang nazireaat,<sup>100</sup> merkt op, dat de nazireeërs door hun voorbeeld het volk bij YHWH moesten houden en ziet de toenemende Kanaänisering als herkomst van het nazireaat.

Volgens de Septuaginta golden de nazireaatsbepalingen (zoals beschreven in Amos 2 : 11-12) levenslang voor Samuël, want de Septuaginta tekst van 1 Samuël 1 : 11 vult de masoretische tekst aan met de woorden “wijn en sterke drank zal hij niet drinken”. Ook de fragmentarische tekst van 4QSam. kan zo worden aangevuld.<sup>101</sup> In 4QSam. wordt Samuël נזיר עד עולם genoemd.<sup>102</sup> Samuël was in de visie van de Septuaginta tot levenslange Nazireeër gewijd door zijn moeder.

### 1.3.2. Toegesplitst op Simson.

De Nazireeër had als godgewijde een voorbeeldfunctie. Bij Samuël is dit inderdaad aanwijsbaar, die trad op als profeet in een heilige oorlog tegen de Filistijnen<sup>103</sup> en trad ook op als Richter,<sup>104</sup> maar Simson trad solitair op.

<sup>99</sup> Mayer in *ThWAT*, Band V, 333.

<sup>100</sup> Van Leeuwen, *Amos*, 89-90: “Bij de נזירים van 2 : 11 e.v., die zich als jonge mensen, blijkbaar voor heel hun verdere leven, aan YHWH hebben gewijd, komt alleen de abstinentie van wijn en sterke drank ter sprake. Moesten de profeten door hun boodschap het volk bij YHWH houden en beïnvloeding door de Kanaänitische geest weren, de nazireeërs deden dat door hun voorbeeld. Zij doen in dit opzicht denken aan de sobere, alle cultuur ( de wijn als symbool van Kanaäns cultuur) mijddende Rechabieten, die echter bovendien in tenten leefden en het gevestigde leven afwezen (II Kon. 10 : 15; Jeremia 35). Zowel nazireeërs als Rechabieten hielden door hun leefwijze de herinnering aan de oude, zuivere dienst van YHWH uit de woestijntijd levend temidden van de verleidingen van de “moderne” cultuur. De joodse exegese denkt jib נזירים aan allen, die door hun levenshouding het volk voorgaan (vgl. Targum Jonathan: *mlfwy*, “zij die onderwijzen”). Raschi denkt met name aan de Levieten. Met profeten en נזירים zouden in het algemeen de ambten zijn aangeduid waardoor God de verkiezing van Israël heeft gemarkeerd (Kimchi; vgl. Sir. 46 : 13 e.v., waar Samuels nazireeërschap in nauw verband staat met zijn profetisch en priesterlijk ambt).

<sup>101</sup> P. Kyle McCarter jr, *I Samuel*, AB VIII, 53-54.

<sup>102</sup> Van Leeuwen, *Amos*, 89.

<sup>103</sup> 1 Samuël 7 : 8-12.

<sup>104</sup> 1 Samuël 7 : 16 en 17.

Heeft Simson - of zijn moeder voor hem - een gelofte afgelegd om zich te houden aan de voorwaarden voor het (levenslange) nazireaat?<sup>105</sup> Hierop baseren verschillende exegeten hun opvattingen omtrent de bedoeling van de Simsonverhalen.

De bijbel zegt hier echter niets over, hoewel de auteur mogelijk associaties met de geboortegeschiedenis van Samuël wil wekken.<sup>106</sup>

Voorwerpen in de cultus pleegt men met gelijklopende termini technici aan te duiden.<sup>107</sup> Het scheermes wordt in Numeri 6 en elders in de bijbel met het woord תַּעַר aangeduid, maar in Richteren 13 met het woord מַחֲרֵה, dat maar drie keer in de bijbel voorkomt<sup>108</sup>, in de Simsoncyclus en in 1 Samuël 1 : 11. Formgeschichtlich suggereert de bijbelschrijver dus een associatie van een nazireaat van Simson met het levenslange nazireaat van Samuël.

Het is opmerkelijk dat in Ri. 13 geen gelofte wordt gedaan, noch door Simson, noch door zijn moeder (zoals Hanna deed voor Samuël). Er wordt slechts een bevel gegeven door “de bode van YHWH”. Bij de Nazireeërgelofte (in Numeri 6) is wel sprake van een verplichting, *die men op zich neemt*. Hier, in Ri. 13 : 7, herhaalt de vrouw alleen tot haar man het woord van de bode van YHWH, dat de jongen levenslang een nazireeër Gods zal zijn. Als de toehoorders op de hoogte waren van de geschiedenis van Samuël, zouden ze deze mededeling kunnen verbinden met het levenslang niet afsnijden van het haar.

Simson richt bij de Filistijnen een drinkgelag aan, hoewel blijkens Amos 2 : 12 de abstinentie van wijn blijkbaar het belangrijkste voorschrift voor de Nazireeërs was. Ook volgens K.F.D. Römheld is het alcoholverbod de oorspronkelijke regel van het Nazireaat.<sup>109</sup> Niet voor niets wordt het voorschrift om geen wijn of andere alcoholische dranken te drinken aan Simsons moeder gegeven, want Simson richt een drinkgelag aan.

---

<sup>105</sup> Het niet afsnijden van het haar is een oude nazireaatsbepaling, aldus Jagersma, *Numeri*, I, 117 en Gray, *Numbers*, 59.

<sup>106</sup> Cf. Bartelmus, *Heroentum*, 86.

<sup>107</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 87.

<sup>108</sup> Ri. 13 : 5; 16 : 17 en 1 Sam. 1 : 11.

<sup>109</sup> Römheld, “Von den Quellen der Kraft (Jdc 13)”, *ZAW* 104, 46, Noot 40.

Men kan natuurlijk de vraag stellen of “de nazireeër” Simson zelf aan dat drinkgelag heeft deelgenomen, maar het beslissende punt is hier, dat Simson niet de voorbeeldfunctie toont, die van de levenslange nazireeër verwacht werd.<sup>110</sup> Niet alleen wil hij een Filistijnse huwen, maar hij houdt zich ook aan het plaatselijk gebruik van de jongeren.<sup>111</sup>

Daar aan de moeder ook werd voorgeschreven om niets onreins te eten, meent R.W. Neff, dat deze bepalingen niet de voorschriften voor de Nazireeërs reflecteren, maar trouw aan YHWH symboliseren,<sup>112</sup> zoals ook Daniël en zijn vrienden zich onthielden van wijn en voedsel van de tafel van de koning.<sup>113</sup>

In de logica van het verhaal past echter, dat het haar als bron van Simsons kracht fungeerde, zoals ook gesuggereerd wordt door Ri. 16 : 22. Nergens ook wordt in de bijbel het nazireaat verbonden met grote lichaamskracht.

Naar mijn mening moet de slotconclusie luiden, dat de daden van Simson niet wijzen op een tijdelijk of levenslang nazireaat. De voorschriften, die aan Simsons moeder werden gegeven, kunnen trouw aan YHWH ( niet van Simson, maar van zijn moeder) symboliseren, zoals we die kennen uit de boeken Daniël<sup>114</sup> en 2 Makkabeeën.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup>Noth, *Numbers*, 54: ”For Israel, such Nazarites were bearers of a particular kind of divine presence in the midst of the people and, as such, were symbols and mediators of divine grace”

<sup>111</sup> Ri. 14 : 10 colon c.

<sup>112</sup> Neff, *Announcement*, 142.

<sup>113</sup> Daniël 1 : 3-15.

<sup>114</sup> Dan. 1 : 12-16.

<sup>115</sup> Capita 6 en 7.

## **HOOFDSTUK 2. De context van de Simsoncyclus.**

### **2.1.0. Het Deuteronomistische Geschiedwerk.**

Valt het Simsonverhaal te situeren binnen de door de boeken Jozua-Samuël veronderstelde historische situatie? Is het een verhaal uit de twaalfde eeuw,<sup>116</sup> dat door de Deuteronomist in zijn geschiedenis is opgenomen? En was de Deuteronomist een geschiedschrijver?

Deze vraagstelling leidt tot de noodzaak om zowel het Deuteronomistische Geschiedwerk, de brede context van het Simsonverhaal, als het boek Richteren, de directe context, te bespreken.

### **2.1.1. Deuteronomistische geschiedschrijving.**

Met deuteronomistische geschiedschrijving wordt bedoeld, dat de boeken Deuteronomium tot en met 2 Koningen geschreven zijn door een auteur of auteurs, wier taalgebruik en theologische opvattingen reeds in het boek Deuteronomium aanwijsbaar zijn. In een baanbrekend werk uit 1943 onderscheidt M. Noth drie complexen in de historische tradities van het Oude Testament, te weten de Tetrateuch, het Kronistische Geschiedwerk en het Deuteronomistische Geschiedwerk. Dit laatste omvatte naar zijn mening de huidige boeken Deuteronomium - 2 Koningen. Het werk was aanvankelijk nog niet in boeken ingedeeld, doch is tijdens de Babylonische ballingschap, in het midden van de zesde eeuw, vervaardigd volgens Noth door één enkele man, die geen religieuze- of overheidsfunctie bekleedde en in de omgeving van Bethel en Mizpa woonde. Zijn doel was om het volk aan de hand van de geschiedenis duidelijk te maken, dat het zelf voor de catastrofe van de ballingschap verantwoordelijk was.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Waar onzekerheid zou kunnen ontstaan geldt, dat data in de tekst de tijd vóór Christus aanduiden en data in de voetnoten de tijd ná Christus.

<sup>117</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 91 en 97.



### 2.1.2. De theorie van M. Noth inzake het Deuteronomistische Geschiedwerk.

Bij de compositie van het Deuteronomistische Geschiedwerk arrangeerde de Deuteronomist ouder en heterogeen materiaal tot een doorlopend geschiedeniswerk, waaraan hij een netwerk van teksten van zijn eigen hand toevoegde. Zijn eigen taalgebruik is ongecompliceerd en wordt gekenmerkt door vaste frasen en eenvoudige zinsconstructies,<sup>118</sup> zoals we die ook zien in de wetten in het boek Deuteronomium. Ook zijn theologische uitgangspunten komen overeen met die in het boek Deuteronomium, zoals het verzet tegen afgoderij en het verbond tussen God en het volk Israël.<sup>119</sup> Ten bewijze van zijn stelling, dat het Deuteronomistische Geschiedwerk een eenheid vormt en er niet slechts sprake is van deuteronomistische redacteurs die ouder materiaal bewerkt hebben, voert Noth naast het argument van het specifieke taalgebruik nog de volgende argumenten aan:

- Op sommige plaatsen, waar belangrijke gebeurtenissen of beslissende wendingen in Israëls geschiedenis worden verteld, voegt de Deuteronomist samenvattende reflecties van zichzelf in, die zowel een anticiperend als een

---

<sup>118</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 4.

<sup>119</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 100. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, XIX en 3, merkt op dat de deuteronomistische fraseologie draait om een aantal fundamentele theologische stellingen, zoals:

- De strijd tegen de afgoderij.
- De centralisatie van de cultus.
- Exodus, verbond en uitverkiezing.
- De monolatrische verering van JHWH.
- Het in acht nemen van de wet en de trouw aan het verbond.
- Het beërven van het land.
- Vergelding en materiële motivatie.
- Vervulling van profetie.
- De uitverkiezing van de davidische dynastie.

Ook acht hij het gebruik van retoriek het meest opvallende trekje van de deuteronomistische stijl. De wetten in het boek Deuteronomium worden gepresenteerd in een retorisch parenetisch kader met het doel de didactische doeleinden te bevorderen, die aan het boek Deuteronomium ten grondslag liggen.

terugblikkend karakter hebben en waarmee hij de loop van de geschiedenis poogt te verklaren.<sup>120</sup>

- De Deuteronomist volgt een consequente, vaste lijn in zijn theologische overtuigingen.<sup>121</sup>
- Het chronologische kader. De verschillende tijdsopgaven in het gehele werk vormen samen het in 1 Koningen 6 : 1 genoemde aantal van 480 jaren.<sup>122</sup>
- Er is ook een theologisch schema aanwijsbaar, dat het gehele Deuteronomistische Geschiedwerk tot een eenheid vormt. G. von Rad wees hierop. Hij stelde dat een woord van YHWH, een profetie, zijn doel in de geschiedenis bereikt onder alle omstandigheden. Historische perioden worden overbrugd door de aankondiging van een woord van God en de daarop volgende vervulling.<sup>123</sup>

### 2.1.3. Opvattingen voordat Noth's theorie verscheen.

In de jaren vóór Noth zagen de geleerden de vroegere profeten (Jozua - 2 Koningen) als een voortzetting van de literaire bronnen in de Pentateuch of als onafhankelijke boeken. Wel onderscheidde men één of meer deuteronomistische redacties.<sup>124</sup>

Wellhausen veronderstelde een voortzetting van de pentateuchbronnen J. en E. in Samuël – Koningen.<sup>125</sup> Ook zag hij een dubbele redactie in Koningen, een vóór-

<sup>120</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 5 - 6 Hij noemt Jozua 1, 12 en 23, Richteren 2 : 11 e.v., 1 Samuël 12, 1 Koningen 8 : 14 e.v., 2 Koningen 17 : 7 - 23.

<sup>121</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 100-110.

<sup>122</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 18 - 27.

<sup>123</sup> Weinfeld "Period of the conquest", *VT* 17, 102-103 en G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 78-81. Von Rad noemt een aantal profetische woorden, die in de boeken Koningen vervuld worden. Ook in Joz. 21 : 43-45 en in Joz. 23 : 14 lezen we, dat God de beloften aan de vaders in vervulling heeft doen gaan.

<sup>124</sup> McKenzie, *The trouble with Kings*, 1.

Nelson, *The double redaction of the deuteronomistic history*, 13.

<sup>125</sup> De oudtestamentici Graf, Kuenen en Wellhausen ontwikkelden in de negentiende eeuw de theorie, dat de inhoud van de boeken Genesis tot en met Numeri te danken is aan drie schrijvers, eerst de Jahwist, die schreef in de tiende eeuw voor Christus, dan de Elohist, die rond achthonderd voor Christus schreef en tenslotte de Priesterschrijver in de tijd van de Babylonische ballingschap of daarna. Verder is het

exilische en een na- exilische.<sup>126</sup> G. Hölscher ging uit van een uitbreidingshypothese. Hij noemde de Jahwist een profane historicus, die rond 800 v. Chr. beroepsschrijver aan het hof was: De eerste Israelitische geschiedschrijver, die een geschiedeniswerk schreef dat Genesis 2 : 5 - 1 Koningen 12 omspande.<sup>127</sup>

Tien jaar later, in 1952,<sup>128</sup> betrok Hölscher ook de bron E in zijn beschouwingen.

Alleen J en E beschikten over historische overleveringen, daarnaast zijn er deuteronomistische redacties. De bron E reikt van de oertijd tot de ondergang van Juda, van Genesis 2 : 6 - 2 Koningen 25 : 30. E schreef na de ondergang van het Noordrijk Israël en behoorde eveneens tot hofkringen.

Ook A. Kuenen onderscheidde twee redacties in Koningen, een vóór-exilische en een na-exilische.<sup>129</sup> Vooral Kuenen en Wellhausen vonden veel navolging. Zo zag in recenter tijd R. de Vaux twee edities in Koningen, één uit de tijd van koning Josia en één uit de Babylonische ballingschap.<sup>130</sup> Voor Kuenen en Wellhausen was de formule “tot op deze dag” van belang om de pre-exilische uitgave vast te stellen. Zij vonden deze formule bij materiaal dat verwees naar omstandigheden, die niet meer bestonden in de periode van de ballingschap. De toen veelvuldig aangehangen mening, dat deze formule een etiologische betekenis heeft en deel uitmaakt van het oude materiaal, is later bestreden door B.S. Childs, die de formule ziet als een persoonlijk getuigenis van de geschiedschrijver, die hem aan een overgeleverde traditie toevoegde.<sup>131</sup>

Naast het onderzoek van de (grote) literaire bronnen was er ook een trend om onder invloed van Gunkel, Gressmann en Alt het prelitteraire stadium van de kleinste onafhankelijke eenheden in de tekst te onderzoeken.<sup>132</sup>

---

bijbelboek Deuteronomium afkomstig van de Deuteronomist, die waarschijnlijk in de zevende eeuw voor Christus schreef.

<sup>126</sup>Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile*, 2. Nelson, *The double redaction*, 15-16.

<sup>127</sup>Hölscher, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*.

<sup>128</sup>Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel*.

<sup>129</sup>Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, 1885-1892.

<sup>130</sup>De Vaux, *La Sainte Bible. Les livres de Rois*, 215.

<sup>131</sup>Childs, “A study of the formula “until this day””, *JBL* 82, 279 - 292.

<sup>132</sup>Mayes, *Story*, 3.

#### 2.1.4. Kritiek op de theorie van Noth.

Enkele geleerden, die vasthielden aan de opvattingen welke vóór Noth algemeen aanvaard waren, oefenden kritiek uit op de hypothese van Noth.<sup>133</sup> In de eerste plaats moet hier O. Eissfeldt genoemd worden. Eissfeldt is een verdediger van de bronnentheorie van Wellhausen en breidt de theorie van de bronnen van de Pentateuch tot het gehele corpus van de oudtestamentische geschiedenisboeken uit. Hij onderscheidt naast J en E ook L, de lekenbron. In zijn kritiek op Noth stelt hij, dat de verhalen in de boeken Richteren - Koningen onderling onafhankelijke literaire eenheden lijken - heterogeen materiaal dat is samengebracht, zoals Noth zegt (fragmentenhypothese) - doch bij nadere beschouwing tot een goed samengevoegd literair bouwwerk behoort. Eissfeldt hanteert, evenals Hölscher, de vooronderstelling dat de eerste en eigenlijke geschiedschrijving van Israël heeft plaatsgevonden ten tijde van David en Salomo of enige decennia daarna. Naar zijn mening kon een originele geschiedenis van Israël alleen in een creatieve periode ontstaan, in de door hem veronderstelde gouden tijd van de Israëlitische literatuur, niet rond 550 in de ballingschap, zoals Noth stelt. Tenslotte heeft Eissfeldt kritiek op de literair-kritische analyses van Noth. Naar Eissfeldts mening zijn de doubletten in Jozua, Richteren en Samuël geen variaties op hetzelfde bericht, maar uiteenlopende verklaringen van de kern van het bericht. Er is dus niet een basisbestand met latere uitbreidingen en opmerkingen (Noth), maar de redacteurs hebben verschillende bestaande parallelle verhaallijnen samengevoegd.

G. von Rad heeft kritiek op het feit, dat Noth het bestaan van een Hexateuch verwierpt. Volgens Noth<sup>134</sup> eindigt de bron P met de dood van Mozes en Aäron, en zijn in het boek Jozua geen sporen van P te vinden. De Tetrateuch past binnen het kader van de bron P maar het boek Jozua moet zowel literair als inhoudelijk van de Pentateuch worden afgescheiden.<sup>135</sup> Het boek Deuteronomium is aan de Pentateuch

---

<sup>133</sup> Zie hierover Radjawane, "Das deuteronomistische Geschichtswerk", *ThR* 38, 177 - 216.

<sup>134</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 180 - 217.

<sup>135</sup> Aan de hand van de beschouwingen over Jozua 23 en 24 toont E. Noort aan, dat Noth van 1930 tot 1953 meermalen van opvatting is gewisseld (Noort, *Das Buch Josua*, 208-211).

toegevoegd toen het Deuteronomistische Geschiedwerk in afzonderlijke boeken werd opgedeeld. Von Rad daarentegen ziet de Hexateuch als een literaire eenheid, die naar oud-Israelitische credo's is opgebouwd.<sup>136</sup> Maar ook zijn ernstige bedenkingen gerezen tegen deze these. Zo stelt W. Richter dat het zogenaamde kleine credo niet aan de Pentateuch of Hexateuch voorafging, doch een samenvatting en abstractie van de belangrijkste tradities van de Pentateuch is.

Ook G. Fohrer ziet de Hexateuch als een literaire eenheid en heeft dan ook kritiek op Noth. Hij meent dat het door Noth gepostuleerde Deuteronomistische Geschiedwerk noch literair noch theologisch een eenheid is. Er is slechts sprake van deuteronomistische redacties van de afzonderlijke boeken.<sup>137</sup>

### **2.1.5. Een voorloper van Noth.**

Een ingewikkelder constructie dan Noth biedt A. Jepsen. Het manuscript van zijn boek was al geschreven vóórdat Noth's studie verscheen. Door de tweede wereldoorlog werd de uitgave vertraagd, het verscheen pas AD 1953 in boekvorm. Jepsen schreef alleen over de boeken Koningen. Binnen 1 Koningen 2 : 10 - 2 Koningen 18 : 8<sup>138</sup> onderscheidt hij een kroniek, die een literaire eenheid vormt en in de tijd van Hizkia geschreven is. Een andere bron zijn de annalen van de koningen van Israël en Juda. Gedeelten uit die annalen, alsmede de genoemde kroniek, vormden de basis voor een door een priester te Jeruzalem vlak na de verwoesting van de Tempel en de stad geschreven boek, waarin hij ook de cultusgeschiedenis, inclusief kritiek, opnam.<sup>139</sup> Een tweede, "nebiïstische" redacteur heeft dit werk dubbel zo groot gemaakt, hij voegde de troonopvolgingsgeschiedenis in alsmede de profetenverhalen. Deze redacteur, die volgens Jepsen zelf tot profetische kringen behoorde, schreef omstreeks 550, een generatie na de eerste redacteur.<sup>140</sup> Deze nebiïstische redacteur kende het wetboek

---

<sup>136</sup> Deuteronomium 26 : 5 - 9 is een klassiek voorbeeld.

<sup>137</sup> Men zie bijvoorbeeld zijn beschrijving van het ontstaan van het boek Richteren in zijn boek *Das Alte Testament*, I, 93 - 96.

<sup>138</sup> Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, II, 30 - 36.

<sup>139</sup> Jepsen, *Quellen*, 60 en 76.

<sup>140</sup> Jepsen, *Quellen*, 94.

van Mozes (Deuteronomium), de eerste redacteur geeft er geen blijk van dit te kennen.

Aan het einde van de zesde eeuw werd de eindredactie van Koningen geschreven door levitische priesters, die nog een aantal teksten toevoegden.<sup>141</sup> Hoewel Jepsen kritiek heeft op de these van Noth,<sup>142</sup> verricht zijn nebiïstische redacteur duidelijk compositionele arbeid en zou dus met Noths Deuteronomist vergeleken kunnen worden.<sup>143</sup>

Bovendien uit Jepsen in een aanvulling op het boek, die bij de uitgave van de tweede druk verscheen, kritiek op Hölscher (zie p. 61 in dit hoofdstuk) en stelt hij zijn these tegenover Hölschers opvattingen.

### **2.1.6. Modificaties van Noth's opvattingen.**

Ondanks de kritiek hebben Noth's ideeën brede navolging gevonden, al zijn modificaties van verschillende aard aangebracht. Tegenover de pessimistische visie van Noth, dat de Deuteronomist Israël's geschiedenis als beeindigd zag en dit einde als goddelijk gericht over de zonden van het volk wilde leren verstaan, wees Von Rad er al in 1948 op, dat Gods woord niet alleen oordelend en verwoestend werkt, zoals in Deuteronomium, maar ook als evangelie, reddend en vergevend, hetgeen blijkt uit de heilstoezegging door Nathan aan David en zijn nageslacht.<sup>144</sup> Volgens Von Rad hadden de laatste woorden van 2 Koningen (25 : 27 - 30) dan ook een bijzondere theologische betekenis voor de Deuteronomist. Hij verbindt daar echter geen redactie-historische conclusies aan. Volgens H.W. Wolff is Israël's geschiedenis een heilsgeschiedenis, want God grijpt in elke fase van Israël's geschiedenis (Richteren en Koningen na Jozua) op hun hulpgeroep in om het volk redden. Het is het doel van het zo uitgebreide Deuteronomistische Geschiedwerk om dit duidelijk te maken. In de Babylonische ballingschap roept de Deuteronomist het volk op om ook nu, onder opnieuw geheel gewijzigde omstandigheden, tot YHWH te roepen, schuld te belijden

---

<sup>141</sup> Jepsen, *Quellen*, 104.

<sup>142</sup> Jepsen, *Quellen*, 100 - 101.

<sup>143</sup> Zo Becking, *De ondergang van Samaria*, 142.

en tot nieuwe gehoorzaamheid bereid te zijn, dwz. om te keren. De geschiedenis van koning Josia heeft daarbij een voorbeeldfunctie.<sup>145</sup> Bekering is echter noodzakelijk. Zowel Begg<sup>146</sup> als Becking<sup>147</sup> zijn het oneens met de “maximalistische positiekeuze” van Von Rad. Zij benadrukken, dat de amnestie van Jojachin alleen voor hemzelf betekenis had. Zij had geen consequenties voor het volk als geheel en ook niet voor zijn zonen. Jojachin heeft zich niet bekeerd<sup>148</sup> en mocht niet terugkeren naar zijn land. Ook wijst Wolff op 1 Kon. 8 : 46 - 53. Gerichtte hoop op de toekomst kan de Deuteronomist in dit stadium van de Babylonische ballingschap echter nog niet bieden.<sup>149</sup> Ook Wolff is het niet eens met Von Rad, want 2 Koningen 25 : 27 - 30 bevat geen verwijzing naar de belofte van de profeet Nathan, en Juda is ten onder gegaan volgens het woord van YHWH, gesproken door de profeten.<sup>150</sup>

### 2.1.7. Het boek Richteren.

Is het aannemelijk, dat ook de inhoud van het boek Richteren tot het Deuteronomistische Geschiedwerk behoorde?

Deze vraag rijst als men het specifieke deuteronomistische spraakgebruik in het boek Richteren beziet aan de hand van de overzichten van Weinfeld<sup>151</sup> en Hoffman.<sup>152</sup> Er zijn maar weinig deuteronomistische teksten in Richteren, en verschillende exegeten kunnen dan ook tot vóórdeuteronomistische samenhangen in dit boek concluderen.

---

<sup>144</sup> Von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 82-89.

<sup>145</sup> Wolff, *Das Kerygma des deuteronomischen Geschichtswerks*, ZAW 73, 176 - 178.

<sup>146</sup> Begg, “The significance of Jehoiachin’s release: A new proposal”, *JSOT* 36, 49-56.

<sup>147</sup> Becking, “Jehoiachin’s amnesty, salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25, 27-30”, in C. Breckelmans en J. Lust, *Pentateuchal and deuteronomistic studies*, 283-293.

<sup>148</sup> Hoewel de deuteronomistische historicus hem omschreef als een koning, die “kwaad deed in de ogen des HEREN” (2 Kon. 24 : 9).

<sup>149</sup> Wolff, *Kerygma*, 185.

<sup>150</sup> Wolff, *Kerygma*, 173-174.

<sup>151</sup> Weinfeld, *Deuteronomy*, Appendix A: Deuteronomic Phraseology noemt Ri. 2 : 7-23 ; 3 : 7 en 12 ; 4 : 1 ; 5 : 31 ; 6 : 1 en 8 ; 10 : 6 en 13 ; 13 : 1.

<sup>152</sup> Hoffman, *Reform und Reformen*, die in het deuteronomistische spraakgebruik onderscheidt tussen algemene en speciale terminologie van de cultusreformaties (327-366), constateert ook nog deuteronomistisch taalgebruik in Richteren 6, waar Gideon een altaar bouwt en het Baäl-altaar verwoest.

Von Rad en Fohrer zagen een verschillende opvatting van geschiedenis in Richteren en Koningen.<sup>153</sup> De geschiedenis zou in Koningen lineair worden voorgesteld, in Richteren echter cyclisch, gezien het voortdurend herhaalde starre schema (zonde - straf - bevrijding) van het raamwerk om de verhalen.

De thema's: afkeer van afgoderij en (verbonds) trouw van God aan zijn volk, zijn in ieder geval deuteronomistisch volgens Weinfeld.<sup>154</sup> Ook is de geschiedenisopvatting in Richteren lineair, omdat er sprake is van een voortdurend toenemend zondigen. Noth wees er al op,<sup>155</sup> dat יוֹשֻׁעַ hier<sup>156</sup> betekent: "maar zij vermeerderden". Becker werkte dit verder uit<sup>157</sup> en constateerde niet alleen een herhaling, maar ook een toename van het doen van kwaad. Bovendien roept Israël in de nood wel tot YHWH, maar toont geen tekenen van berouw.<sup>158</sup> Ook ten tijde van de helpende Richter bekeert Israël zich niet.<sup>159</sup> Israël slaat het voortdurende aanbod van heil door YHWH af en raakt steeds meer in zijn zonden verstrikt. Ook Mayes is van mening, dat de Deuteronomist niet zozeer wijst op een regelmatig herhaalde cyclus van zonde, straf en berouw, als wel op een toenemende last van zonde en schuld.<sup>160</sup>

#### 2.1.8. Voorstanders van de gedachte aan één Deuteronomist.

Noth's opvatting, dat de Deuteronomist zelf als auteur optrad, waarbij hij oud materiaal gebruikte en bewerkte, wordt gedeeld door Van Seters. Deze laat een sterker accent vallen op de geschiedschrijving, daar hij de Deuteronomist vergelijkt met Herodotus<sup>161</sup> en de Deuteronomist de "eerste bekende geschiedschrijver in de

<sup>153</sup> Smend, *Entstehung*, 113, Mayes, *Story*, 165 (noot 52) en Von Rad, *Old Testament Theology* I, 327 ff.

<sup>154</sup> Zie noot 24 in dit hoofdstuk.

<sup>155</sup> Noth, *Studien*, 50.

<sup>156</sup> Ri. 4 : 1; 10 : 6; 13 : 1.

<sup>157</sup> Becker, *Richterzeit und Königtum*, 92.

<sup>158</sup> Behalve in Ri. 10 : 6-16.

<sup>159</sup> Cf. Ri. 2 : 17-19.

<sup>160</sup> Mayes, *Story*, 165.

<sup>161</sup> Zie ook p. 91.



westerse beschaving” noemt.<sup>162</sup>

Ook J. Schüpphaus ziet één Deuteronomist, die echter als redacteur tijdens de Babylonische ballingschap een reeds bestaand geschiedwerk geredigeerd zou hebben.

Dit geschiedwerk, dat zich uitstreckte over de periode vanaf de

Richterentijd,<sup>163</sup> zou in de tijd van koning Hizkia geschreven zijn<sup>164</sup> op basis van overgeleverd materiaal, dat Schüpphaus niet poogt te dateren. Het werk heeft tot doel om de band van YHWH met David en de Tempel te Jeruzalem te benadrukken, waardoor Juda blijft bestaan doch Israël ten onder gaat.<sup>165</sup>

De (latere) deuteronomistische redacteur legt echter de nadruk op handhaving van de wet van het verbond tussen YHWH en Israël (incl. Juda), de tora van Deuteronomium. In de ommekeer tot het gehoorzaam volgen van de wet zag de Deuteronomist nog hoop voor de toekomst, nadat ook Juda door zijn ongehoorzaamheid ten onder was gegaan.<sup>166</sup>

S.L. McKenzie ziet eveneens één deuteronomistische uitgever/auteur, die echter schreef in de tijd van koning Josia.<sup>167</sup> Hij onderzocht alleen teksten uit de boeken Koningen. Dit onderzoek voerde hem tot de conclusie dat de aanvullingen op het Deuteronomistische Geschiedwerk geen verschillende redactionele niveau's vormen.<sup>168</sup>

### 2.1.9. H.-D. Hoffman en K.A.D. Smelik.

Hoffman en Smelik gaan ook uit van één deuteronomistische schrijver, maar laten de gedachte aan historische informatie los.

Hoffman verricht geen redactie-kritisch onderzoek, maar wil de overleverings-historische methode toepassen<sup>169</sup> en onderzoekt het thema van de cultus en de

---

<sup>162</sup> Van Seters, *In search of history*.

<sup>163</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter- und Königszeit*, 220.

<sup>164</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 115 - 116.

<sup>165</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 110 - 111 en 222 - 223.

<sup>166</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 231 - 233 en 314.

<sup>167</sup> McKenzie, *The trouble with Kings*, 134.

<sup>168</sup> McKenzie, *The trouble with Kings*, 144-145.

wijzigingen daarin. Hij concludeert, dat het Deuteronomistische Geschiedwerk een compositie uit de tijd van de Babylonische ballingschap is, die, gelet op het spraakgebruik, van de hand van één auteur is.<sup>170</sup> De Deuteronomist zou de geschiedenis van Israël op grond van spaarzame overleveringen als een cultusgeschiedenis interpreteren en heeft cultische teksten, historisch materiaal en profetische overleveringen zodanig gevormd en gestempeld, dat de er aan ten grondslag liggende overlevering niet meer literair-kritisch uit de tekst valt af te leiden.<sup>171</sup> Niettemin voert McKenzie als bezwaar aan, dat Hoffman literaire oneffenheden - die op redactionele arbeid wijzen - niet verklaart.<sup>172</sup> U. Becker uit als bezwaar, dat Hoffmans analyse alleen aandacht besteed aan mondelinge overlevering en niet aan literair-kritische en redactie-historische overwegingen.<sup>173</sup> Beiden verwijten Hoffman dus eenzijdigheid.

Smelik is van mening, dat in Israël de schrijfkunst vóór de achtste eeuw uitsluitend aan het hof van de koning beoefend zal zijn, gezien het ontbreken van epigrafische vondsten vóór de achtste eeuw.<sup>174</sup> Historische bewustwording heeft zich pas in het Griekenland van de zesde en vijfde eeuw voorgedaan, waardoor het onderzoek van Herodotus, de “Vader van de Geschiedenis”, mogelijk is geworden.<sup>175</sup>

Na een overzicht gegeven te hebben van de oudoosterse historiografie, die hoofdzakelijk bestaat uit het beschrijven van oorlogsdaden en bouwactiviteiten van koningen, stelt hij vast, dat de geschiedschrijving in Samuël hierop niet aansluit. Bovendien zijn de verschillende verhalen in Samuël onderling afhankelijk en die moeten naar de mening van Smelik dan ook tot één literaire compositie gerekend worden, die waarschijnlijk uit de periode van de Babylonische ballingschap stamt en als profetische reflectie, dwz. door de grote profeten geïnspireerde reflectie, op Israëls voorgeschiedenis gezien kan worden.<sup>176</sup> Deze compositie mag men niet los

---

<sup>169</sup> Hoffman, *Reform und Reformen*, 15 - 21.

<sup>170</sup> Hoffman, *Reform*, 38 - 45 en 169 - 270.

<sup>171</sup> Hoffman, *Reform*, 316.

<sup>172</sup> McKenzie, *The trouble with Kings*, 15 en 19.

<sup>173</sup> Becker, *Richterzeit und Königtum*, 15-16.

<sup>174</sup> Smelik, *Saul, de voorstelling van Israëls eerste koning in de Masoretische tekst van het Oude Testament*, 43 en 76.

<sup>175</sup> Smelik, *Saul*, 63.

<sup>176</sup> Smelik, *Saul*, 18.

zien van het geheel van Deuteronomium tot en met Koningen, daar de verhalen elkaar wederzijds veronderstellen. De boeken Samuël bieden naar Smeliks opvatting weinig historische informatie en het is niet onwaarschijnlijk dat dit ook geldt voor Deuteronomium, Jozua en Richteren.<sup>177</sup>

#### **2.1.10. Voorstanders van een meervoudige redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.**

Noth's idee van één deuteronomistische auteur steunde onder meer op de stereotype deuteronomistische “beoordelingsformules” van de koningen van Israël en Juda. H. Weippert onderzocht deze formules echter grondig<sup>178</sup> en kwam tot de conclusie dat hier drie redacteurs onderscheiden kunnen worden. De eerste redacteur was vooral geïnteresseerd in de houding van de koningen tegenover de hoogten, die een vorm van illegitieme YHWH verering zouden inhouden. Hij vergelijkt daarbij iedere koning van Juda met zijn voorganger en iedere koning van Israël met Jerobeam.<sup>179</sup> Hij zal beïnvloed zijn door de deuteronomistische eis van centralisatie van de cultus. Deze redactie loopt van Josafat tot Ahaz en van Joram tot Hosea en is dus niet alleen predeuteronomistisch in de tijd, maar ook protodeuteronomistisch in literair opzicht. Zij is uitgebreid door een tweede redactie, die vooral geïnteresseerd was in de houding van de koningen tegenover de afgoderij. In deze redactie worden de koningen van Juda vergeleken met David, de koningen van Israël worden veroordeeld. De derde redactie bestaat uit korte en stereotype veroordelingen van de laatste vier koningen van Juda. De eerste redactie plaatst Weippert zo'n honderd jaar vóór de reformatie van Josia en dus in de tijd van Hizkia.<sup>180</sup> Gezien de aandacht voor het thema afgoderij plaatst zij de tweede redactie in de tijd van of vlak na de reformatie van koning Josia. De derde redacteur beoordeelt de geschiedenis neGathief, hij schreef na de ondergang van Jeruzalem.

---

<sup>177</sup> Smelik, *Saul*, 259-261.

<sup>178</sup> Weippert, “Die “deuteronomistischen” Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher”, *Biblica* 53, 301 - 339.

<sup>179</sup> Weippert, “Beurteilungen”, 311.

<sup>180</sup> Weippert, “Beurteilungen”, 337.

Op grond van dit onderzoek maakt Weippert een voorzichtige generalisatie. Zij veronderstelt dat een voorloper van de Deuteronomist de geschiedenis schreef van Josafat tot Hosea. Daarna volgde een deuteronomistische redactie en uitbreiding in de tijd van koning Josia. Tenslotte vond in de Babylonische ballingschap de eindredactie plaats.

Ook M. Weinfeld gaat uit van een meervoudige redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.<sup>181</sup> Zijn onderzoek richtte zich echter op de vraag tot welke sociale groepering in Israëls samenleving de Deuteronomisten behoorden. De vraag naar de “geistige Heimat” van de Deuteronomisten.

---

<sup>181</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*.

### 2.1.11. Een dubbele redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.

F.M. Cross pakte het idee van een dubbele redactie op, maar is het met Noth eens, dat er door één auteur een van Deuteronomium tot en met 2 Koningen lopend geschiedwerk is geschreven, echter vóór de Babylonische ballingschap. Ter onderbouwing van zijn stelling merkt hij op, dat de uitdrukking “tot op de huidige dag” soms het bestaan van het Judese koninkrijk veronderstelt, maar vooral dat er in het werk tweeërlei thematiek is aan te wijzen, ten eerste de “zonde van Jerobeam” en ten tweede de “trouw van David en Josia”.<sup>182</sup> Het Deuteronomistische Geschiedwerk ziet hij als een propagandageschrift voor Josia’s reformatie,<sup>183</sup> het is gekenmerkt door hoop op het huis van David en op uiteindelijke nationale redding. Daarna is het werk in de Babylonische ballingschap opnieuw geschreven met een aantal toevoegingen, die de hoop op het herstel van de staat onder een rechtvaardige nakomeling van David deden verdwijnen.<sup>184</sup> Daarbij werd Juda’s ondergang geweten aan de zonden van syncretisme en afgodendienst door Manasse.<sup>185</sup> De verhouding tussen de twee uitgaven is zodanig, dat het Deuteronomistische Geschiedwerk een werk van het late Koninkrijk is, dat beperkt gemodificeerd werd door een Deuteronomist of Deuteronomisten in de Babylonische ballingschap. R.D. Nelson verdedigt met literair-kritische argumenten de these van Cross.<sup>186</sup> Hij stelt, dat de structuur van de deuteronomistische geschiedenis merkbaar gewijzigd is in de laatste hoofdstukken van Koningen. Verder zijn bepaalde delen van Koningen literair later dan de hoofdstroom van de deuteronomistische redactie. Ook contrasteren de onvoorwaardelijke beloften aan Davids huis en de opvatting van David als de volmaakte koning met het uiteindelijke pessimisme van het werk. Tenslotte komen de

---

<sup>182</sup> Cross, *The structure of the deuteronomic history*, 11

<sup>183</sup> Cross, *Structure*, 12 – 16.

<sup>184</sup> Cross, *Structure*, 20.

<sup>185</sup> Het gedeelte 2 Koningen 21 : 2 - 15 werd toen toegevoegd, evenals 2 Koningen 23 : 25b - 27. Er zijn meer toevoegingen, die uit de Babylonische ballingschap dateren, zoals Deuteronomium 4 : 27 - 31 en 30 : 1 - 10, Cross, *Structure*, 17 - 18.

<sup>186</sup> Nelson, *The double redaction of the deuteronomic history*, met name de laatste vier hoofdstukken van zijn boek.

twee centrale thema's van de geschiedenis, de zonde van Jerobeam en de belofte aan David tot een climax in de reformatie van koning Josia.

Niets in de geschiedenis vóór Manasse geeft enigerlei aanwijzing voor een onvermijdelijke ramp. De onvermijdelijke straf voor de zonden van Manasse is een theologisch motief dat niet past in de rest van de geschiedenis en dat dan ook wijst op een tweede uitgave van het werk.

A.D.H. Mayes ziet in Samuël twee deuteronomistische auteurs aan het werk en deelt met betrekking tot Koningen de visie van Nelson.<sup>187</sup> Het meeste materiaal in Koningen is van de hand van de deuteronomistische historicus, die in de tijd van Josia en Joahaz schreef. Hier zien we de thema's van de "zonde van Jerobeam" en de "belofte van genade aan David". De deuteronomistische historicus heeft zijn houding tegenover de dynastie van David duidelijk tot uitdrukking gebracht in de profetie van Nathan in 2 Samuël 7. De opvatting omtrent David is het punt waar alles om draait in het werk van deze deuteronomistische geschiedenis-schrijver. David is een tweede Mozes en Josia is een waardige opvolger.

Aan het werk van de deuteronomistische historicus gaat een geschiedwerk van veel beperktere visie vooraf. Deze redactie van oud materiaal werd geïnspireerd door de reformatie van Hizkia. Het deuteronomistische beginsel van Deuteronomium 12 is hierin herkenbaar, het zal dus geschreven zijn in een vroeg stadium van de deuteronomische-deuteronomistische beweging.<sup>188</sup> Het Deuteronomistische Geschiedwerk kent nog een tweede redactiestadium, van een latere deuteronomistische schrijver. Deze heeft een zeer pessimistische visie op de monarchie. Alleen in gehoorzaamheid aan de wet kunnen Israël en haar koning in een verbondsverhouding tot YHWH blijven staan. Deze schrijver leefde in de tijd van de Babylonische ballingschap.<sup>189</sup> Bovendien acht Mayes het mogelijk, dat er een nog latere en niet uit deuteronomistische kringen afkomstige schrijver was, die vooral

---

<sup>187</sup> Mayes, *Story*, 81-105 en 112 - 113.

<sup>188</sup> Mayes, *Story*, 123 - 124.

<sup>189</sup> Mayes, *Story*, 125.

geïnteresseerd was in de ark, de Leviëten, Sichem en die het verbondsthema nog meer benadrukt.<sup>190</sup>

### 2.1.12. Kritiek op de dubbele redactie door P.S.F. van Keulen.

De these van Cross c.s. wordt bestreden door P.S.F. van Keulen, die de Manasse pericoop, 2 Koningen 21 : 1 - 18, zeer grondig zowel synchronisch als diachronisch geanalyseerd heeft. Naar zijn mening moet, als deze these instemming verdient, een deel van de Manasse pericoop duidelijk pre-exilisch zijn, als deel van het pre-exilische Deuteronomistische Geschiedwerk. Dit is echter niet het geval.<sup>191</sup> Van Keulen vond twee redactionele lagen, die evenwel beide exilisch zijn<sup>192</sup> en tevens veel formele en stylistische overeenkomsten tonen met eerdere delen van Koningen.<sup>193</sup> Manasse overtreft Ahab nog in slechtheid en is de enige Judese koning die - net als de eerste Israëlitische koning Jerobeam - zijn volk deed zondigen.<sup>194</sup> Wanneer echter het Deuteronomistische Geschiedwerk na de ondergang van Juda en Jeruzalem is geschreven, waarom is dan het gedetailleerde positieve verslag van de hervormingen van koning Josia toegevoegd? Naar de mening van Van Keulen niet zozeer om de lezerskring te stimuleren tot navolging van Josia, maar om hen te waarschuwen niet de afgoderij van Manasse na te volgen. Het uitgebreide verslag van Josia's reformatie benadrukt de zwaarte van Manasse's zonden, die de toorn van God over Juda afriepen en zelfs de maatregelen van Josia konden de gevolgen niet meer afwenden.<sup>195</sup>

---

<sup>190</sup> Mayes, *Story*, 56-57. Wellicht heeft deze auteur een oude levitische traditie van Sichem bewaard.

<sup>191</sup> Van Keulen, *Manasse through the eyes of the Deuteronomists*, 195 - 196.

<sup>192</sup> Van Keulen, *Manasse*, 191 - 192.

<sup>193</sup> Van Keulen, *Manasse*, 194. In Koningen vond Van Keulen een tweede redactionele laag van een nomistische redacteur, die echter in omvang en karakter zou verschillen van de hierna te noemen Dtr. N van Smend c.s. (*Manasse*, 201). Van Keulen wijst de verschillen niet aan.

<sup>194</sup> Van Keulen, *Manasse*, 125, 126, 146, 150, 152, 156, 160.

<sup>195</sup> Van Keulen, *Manasse*, 197-203. Zie ook W. Dietrich, "Niedergang und Neuanfang: Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit", in B. Becking en M.C.A. Korpel (ed), *The Crisis of*

### 2.1.13. De drie redactielagen Dtr. G (of H), Dtr. N en Dtr. P.

De opvattingen over het Deuteronomistische Geschiedwerk werden in de loop der tijd steeds verder verfijnd. R. Smend onderscheidde naast de deuteronomistische geschiedschrijver, Dtr. G, die in de Babylonische ballingschap schreef, een latere redactielaag Dtr. N, die het werk van Dtr. G redigeerde,<sup>196</sup> Nadat W. Dietrich in zijn dissertatie uit 1972<sup>197</sup> in de boeken Koningen ook nog een Dtr. P onderscheidde, nam Smend dit idee over. Na Dtr. H (voorheen Dtr. G genoemd) was er de redacteur Dtr. P, die profetische teksten redigeerde en inbracht en die dicht bij de deuteronomistische historicus staat en ook nog een Dtr. N. Het spraakgebruik van Dtr. P heeft de meeste parallellen in het boek Jeremia.<sup>198</sup> In een artikel in 1999 noemt Dietrich Dtr. P niet, maar beschrijft hij uitvoerig de theologie van Dtr. N, die tegen het koningschap is en die een theoretisch monotheïsme voorstaat.<sup>199</sup> Tot de school van Smend behoren onder meer W. Roth<sup>200</sup> en E. Würthwein.<sup>201</sup>

---

*Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, 55-56.

<sup>196</sup> Smend, "Das Gesetz und die Völker", in H.W. Wolff, *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, 494-509. Voor Dtr. G zijn Gods beloften, bijvoorbeeld inzake de verovering van Kanaän, onvoorwaardelijk. Voor Dtr. N zijn de weldaden van God echter afhankelijk van gehoorzaamheid aan de wet (vandaar het siglum N, voor nomistisch).

<sup>197</sup> Dietrich, *Profetie und Geschichte*, Göttingen 1972.

<sup>198</sup> Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 122-123.

<sup>199</sup> W. Dietrich, "Niedergang und Neuanfang: Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit", in Becking en Korpel (ed), *The crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, 45-70.

<sup>200</sup> Voor Dtr. H staat de Tempel centraal. In de Babylonische ballingschap, waarin Dtr. H schreef, bepaalde de plaats van het tempelgebouw in Jeruzalem de gebedsrichting. Het geloof in de eeuwige tegenwoordigheid van YHWH, ondanks ballingschap en verwoesting van de Tempel, werd door hem levendig gehouden. De theologie van Dtr. P is een theologie van het Woord van YHWH, dat geschiedenis schept, het Woord van YHWH zoals dat in kringen om en na Jeremia beschouwd werd en dat aan het werk is in de Elia- en Elisa-cycli. Niemand mag YHWH's Woord en zijn boden weerstaan, daarom staat Dtr. P kritisch tegenover het koningschap. Voor Dtr. N staat het boek van de wet van Mozes theologisch centraal. (W. Roth, "Deuteronomistisch Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule", 545-546 en 549).

<sup>201</sup> In zijn commentaar op de boeken Koningen, welke naar zijn mening in een lang proces zijn ontstaan, onderscheidt Würthwein zowel Dtr. G, Dtr. P, Dtr. N als na-deuteronomistische kringen. Het geschiedenisverhaal heeft een ontstaansproces, want



Een aantal schrijvers noemt Dtr. P niet<sup>202</sup> en anderen bestrijden het bestaan van Dtr. P.<sup>203</sup>

---

de deuteronomisten brengen niet een geschiedenisverhaal als Herodotus, die in een heel andere cultuur leefde, maar een boodschap, die steeds weer voor de eigen tijd moet worden aangepast (Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 487-488). Bij Dtr. P onderscheidt Würthwein zelfs twee scholen. In beide gevallen gaat het om meer dan één schrijver (Würthwein, *op.cit.*, 496 e.v.). Het Deuteronomistische Geschiedwerk is verder uitgebreid door kringen, die we Dtr. N noemen. Zij stelden uitdrukkelijk de wet van Mozes in Deuteronomium in het middelpunt. Dtr. N is onhistorisch, deze redacteurs schiepen een ideaalbeeld van eenheid en reinheid van de cultus en stelden Josia gelijk aan David (Würthwein, *op. cit.*, 411 en 445).

<sup>202</sup> T. Veijola onderzocht Richteren en Samuël, maar hoewel hij dikwijls naar Dietrich verwijst, noemt hij Dtr. P niet, doch onderscheidt alleen tussen Dtr. G. en Dtr. N (Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie.*). Ook heeft U. Becker in Richteren geen Dtr. P aangetroffen (Becker, *Richterzeit und Königtum*, 12. Bij Ri. 6 : 8-10 of 10 : 10-16 bijvoorbeeld noemt hij geen Dtr. P). H. Spieckermann noemt evenmin een Dtr. P, doch onderscheidt tussen oud materiaal, Dtr. H, Dtr. N alsmede laat-deuteronomistische (SD) en post-deuteronomistische (PD) redacties. Dtr. H heeft, uitgaande van de in de annalen gevonden historische gegevens, een Manasse-Josia antithese ontworpen, de voorstelling van Hizkia is daardoor beïnvloed. De etiologie van het mislukken van Josia's reformatie zoekt hij bij Salomo, Rehabeam en Manasse. Dtr. N verscherpt de tegenstellingen tussen de lofwaardige en de laakbare koningen. Nog scherper is de latere redacteur SD, die vooral Achaz fel veroordeelt (Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 196-199).

<sup>203</sup> Nelson, *Double redaction*, 21-22, voert aan, dat het taalgebruik niet toestaat een drievoudig redactioneel schema te onderscheiden, er zijn te weinig duidelijke linguïstische verschillen. Bovendien is ook Dtr. G. geïnteresseerd in de wet. Nelson acht het methodisch beter om uit te gaan van werkelijk contradictoire thema's of tendensen en deze vervolgens te relateren aan de historische situatie van een pre-exilische of exilische auteur.

Mayes heeft enkele door Dietrich onderzochte profetische teksten eveneens literair-kritisch onderzocht en stelde vast, dat hier sprake is van ouder bronnenmateriaal, dat door de deuteronomistische historicus is ingebracht (Mayes, *Story*, 118).

Ook H.N. Rösel, *Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, 78-79, onderzocht teksten in Koningen en komt tot de conclusie, dat het bestaan van Dtr. P onwaarschijnlijk is.

### 2.1.14. Deuteronomistische Chronologie.

Naar de mening van de meeste exegeten, met uitzondering van J.J. Bimson, zijn de chronologische opgaven in het Deuteronomistische Geschiedwerk door de Deuteronomist toegevoegd. Noth ziet hierin een bewijs, dat dit werk door één auteur/verzamelaar is geschreven.<sup>204</sup> Er bestaan inzake de chronologie twee theorieën, te weten die van W. Richter, waarbij Soggin en Boling zich aansluiten, en die van Noth, die door Mayes gevolgd wordt.<sup>205</sup>

Volgens W. Richter plaatste Dtr. G de tijd van de (kleine) Richteren vóór de koningentijd en die van de Redders daarvóór.<sup>206</sup> Deze opstelling heeft echter als consequentie, dat Richter verschillende betekenissen moet toekennen aan de getallen van de chronologische opgaven (*Bearbeitungen*, 134-139).

Voor de koningentijd, te weten de regeringen van Saul, David en Salomo tot de tempelbouw, rekent Richter 46 jaar.

Voor de daaraan voorafgaande richterentijd rekent hij 136 jaar.  
(Eli 40, Simson 20, Abdon 8, Elon 10, Ibzan 7, Jefta 6, Jaïr 22, Tola 23).

Voor de redderstijd gelden rustperiodes (na Gideon 40 jaar, na Barak 40 jaar, na Ehud 80 jaar (maar inclusief Samgar), na Othniël 40 jaar). 200 jaar.

Daarnaast zijn er voorafgaande perioden van onderdrukking (voorafgaand aan Gideon 7 jaar, voorafgaand aan Barak 20 jaar, voorafgaand aan Ehud 18 jaar, voorafgaand aan Othniël 8 jaar). 53 jaar.

De periode tussen de exodus en de verovering van Kanaän is

(Jozua 14 : 10) 45 jaar

Totaal (1 Kon. 6 : 1) 480 jaar

De tijdsopgave in Richteren 9 : 22 van 3 jaar rekent Richter niet mee omdat, stelt hij, de heerschappij van Abimelek buiten de heilshistorische continuïteit staat.

<sup>204</sup> Noth, *Studien*, 18-27.

<sup>205</sup> Mayes, *Story*, 4-6.

<sup>206</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 129 en 133.

1 Samuël 7 : 2, een periode van 20 jaar, staat volgens Richter buiten het chronologische schema van de Deuteronomist. Ik deel die mening, zie noot 215 in deze paragraaf. Ri. 10 : 8 (18 jaar) en Ri. 13 : 1 (40 jaar) zijn volgens Richter geen chronologische opgaven, maar drukken de omvang van de nood uit, die in Ri. 13 : 1 groter zou zijn dan in Ri. 10 : 8.

Noth hanteert in zijn theorie niet verschillende vooronderstellingen, maar ziet alle tijdsopgaven ook als zodanig en bereikt dan eveneens het getal van 480 jaar.<sup>207</sup>

Evenals Richter telt Noth voor de periode van de exodus tot de verovering van Kanaän een tijdvak (Jozua 14 : 10) van 45 jaar.

Vervolgens telt hij de opgaven in de Richtertijd op:

Richteren 3 : 8	8 jaar	
Richteren 3 : 11	40 jaar	
Richteren 3 : 14	18 jaar	
Richteren 3 : 30	80 jaar	
Richteren 4 : 3	20 jaar	
Richteren 5 : 31	40 jaar	
Richteren 6 : 1	7 jaar	
Richteren 8 : 28	40 jaar	
Richteren 9 : 22	3 jaar	
Richteren 10 : 2	23 jaar	
Richteren 10 : 3	22 jaar	
Richteren 10 : 8	18 jaar	
Richteren 12 : 7-15	<u>31 jaar</u>	350 jaar.
Richteren 13 : 1 <sup>208</sup>		<u>40 jaar</u>
Subtotaal		435 jaar

<sup>207</sup> Noth, *Studien*, 18-26.

<sup>208</sup> Volgens Noth, *Studien*, 22-23 behoorde Ri. 13 : 1 tot het Deuteronomistische Geschiedwerk, maar is 1 Sam. 4 : 18b van een latere hand. Ook heeft pas Samuël blijkens 1 Sam. 7 : 7 en volgende Israël bevrijd uit de onderdrukking die in Ri. 13 : 1 genoemd wordt. Noth gaat er dus feitelijk vanuit, dat 1 Samuël direct aansloot op Ri. 13 : 1, hoewel hij op p. 61 van zijn *Studien* de mogelijkheid niet wil uitsluiten, dat Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31b van de hand van de Deuteronomist zijn.

De regering van Saul duurde ( 1 Sam. 13 : 1)	2 jaar
De regeringstijd van David was (2 Sam. 5 : 4 en 1 Kon. 2 : 11)	40 jaar
De bouw van de Tempel te Jeruzalem werd voltooid in het vierde jaar van de regering van koning Salomo (1 Kon. 6 : 1). Volgens Noth zal het eerste jaar van de regering van Salomo zijn samengevallen met het laatste jaar van de regering van David. <sup>209</sup> Dus	3 jaar
<hr/>	
Totaal (1 Kon. 6 : 1)	480 jaar

Smend komt inzake de chronologie niet verder dan de constatering, dat de som van de tijdsopgaven in Jozua - Koningen aanzienlijk hoger is dan 480. Het getal 480 in 1 Kon. 6 : 1 zou een opeenvolging van 12 perioden van 40 jaar betekenen en 1 Kron. 6 : 49-53 telt twaalf opeenvolgende hogepriesters vanaf Aäron tot Ahimaäz.<sup>210</sup> Boling en Soggin volgen zonder verder commentaar Richter.<sup>211</sup> Soggin merkt op, dat het grootste deel van de chronologie toegeschreven moet worden aan de Deuteronomist, aan een school, die niet zozeer geïnteresseerd was in historiografie als zodanig, maar die beoogde het einde van Israël en Juda te verklaren als het goddelijke oordeel over een proces van ontarding in het volk van God.<sup>212</sup> In dit verband lijkt het mij aannemelijk dat, zoals ook Noth aangaf, de Deuteronomist de tijdsopgaven zonder meer heeft opgeteld. In dat kader was Eli dus inderdaad veertig jaar Richter.<sup>213</sup> Deze opgave houdt geen rekening met Ri. 13 : 1, maar ik ben van mening, dat laatstgenoemd vers niet tot het Deuteronomistische Geschiedwerk behoort.<sup>214</sup> Ik volg dus de opstelling van Noth met één wijziging: de tijdsopgave van Ri. 13 : 1 wordt die van 1 Sam. 4 : 18b.

<sup>209</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 25. Vgl. 1 Kon. 1 : 39 en 1 Kon. 2 : 1-4.

<sup>210</sup> Smend, *Entstehung*, 112.

<sup>211</sup> Boling, *Judges*, 23; Soggin, *Judges*, 10-12.

<sup>212</sup> Soggin, *Judges*, 7.

<sup>213</sup> 1 Sam. 4 : 18b.

<sup>214</sup> Zie mijn exegese in hoofdstuk 5 van deze dissertatie.

1 Sam. 7 is van een jongere datum dan 1 Sam. 8 e.v.,<sup>215</sup> ik sluit dan ook, evenals Noth en Richter, de opgave van 1 Sam. 7 : 2 uit.

J.J. Bimson ziet in het totaal van 480 jaar een aanwijzing, dat de verovering van Kanaän in de vijftiende eeuw plaats vond. Hij acht het gegeven van 480 jaar in 1 Kon. 6 : 1 weliswaar niet historisch accuraat, maar is niettemin van mening dat de periode van 480 jaar een ruwe gids verschaft naar de tijd van de exodus.<sup>216</sup> De 440 jaar uit de Septuaginta-tekst acht hij weerlegd ten gunste van de masoretische tekst.<sup>217</sup> Uit onderzoek van opgravingsrapporten concludeert hij, dat de exodus en de verovering van Kanaän niet in de dertiende, maar in de vijftiende eeuw plaats vond. Dit blijkt echter niet uit de Amarna brieven.<sup>218</sup>

Soggin wijst er op, dat zo'n tweederde van de chronologie is opgebouwd uit ronde getallen van 20, 40 of 80 jaar, die verband houden met een generatie. Hij verwijt Bimson dat die het getal 40 niet als een symbolisch cijfer, maar als een chronologisch gegeven beschouwt.<sup>219</sup> Veelal wordt echter gezegd, dat het ronde getal 40 de duur van een generatie aanduidt.<sup>220</sup>

---

<sup>215</sup> H.J. Stoebe, *1 Samuël*, 170-171 meent, dat in 1 Sam. 7 een zelfstandige verteller aan het woord is, maar in de hoofdstukken 1 Sam. 8 en volgende de bewerker van een oudere traditie.

Volgens P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, AB, VIII, 149-150 is 1 Sam. 7 van een profetische hand en later sterk aangevuld. Wellicht werd de profetische schrijver geïnspireerd door episodes uit Davids carrière.

<sup>216</sup> Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 86.

<sup>217</sup> Bimson, *Redating*, 81-82.

<sup>218</sup> Brieven uit de veertiende eeuw voor Christus van Kanaänitische stadsvorsten aan hun heer, de Egyptische farao, welke brieven gevonden zijn in Tell el-Amarna in Egypte, op de plaats van de residentie van Farao Amenophis IV (Akhenaten), die in medio de veertiende eeuw voor Christus regeerde en welke brieven verzameld zijn door J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*. Het daarin voorkomende sumerogram SA-GAZ is blijkens Egyptische en Ugaritische teksten gelijk aan 'Apiru, ook wel weergegeven als Habiru omdat het akkadisch geen 'ayin kende (aldus C.H.J. de Geus, *Tribes of Israel*, 182-183, die hen "outlaws" noemt). In de Amarna brieven worden de SA-GAZ getekend als groepen, die vijandig staan tegenover Egypte en zijn vazallen (Freedman-Willoughby in *ThWAT*, Band V, 1044). Een meer recente verzameling dan die van Knudtzon is uitgegeven door W.L. Moran, *Les lettres d'el Amarna*. Deze bevat echter niet de akkadische tekst, maar wel een uitgebreid notenapparaat met akkadische woorden.

<sup>219</sup> Soggin, "Review of J.J. Bimson's, *Redating the Exodus and Conquest*", *VT* 31, 98-99.

<sup>220</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 21.

J. de Koning<sup>221</sup> merkt op: "De betekenis van een periode van veertig jaar is deze, dat het de tijd is binnen welke de ouden heengaan en andere mannen met veelal andere gedachten op de voorgrond komen. Die veertig jaar geleden in alle levenskringen vooraan stonden, zijn nu gestorven of hebben, op enkele uitzonderingen na, de leidende functies aan jongeren moeten overgeven".

Naar mijn mening beschrijft dit eerder de arbeidzame periode van een leidinggevende man in De Konings tijd.<sup>222</sup> Teneinde de 40 jaar als de periode van een generatie in het Antieke Midden-Oosten te kunnen zien, stel ik mij voor dat dit getal 40 is samengesteld uit de ronde getallen 15 en 25, die de jeugd en de arbeidzame periode aangeven.<sup>223</sup>

Mijn conclusie uit deze paragraaf is, dat het Simsonverhaal en het Deuteronomistische Geschiedwerk heel goed los denkbaar zijn.

#### 2.1.15. Kritiek op de these van het Deuteronomistische Geschiedwerk.

Geleidelijk aan ontstond een tendens tot "pan deuteronomisme" en zagen exegeten op veel plaatsen een deuteronomistische hand aan het werk, niet alleen in de boeken Deuteronomium - 2 Koningen, maar ook in de Pentateuch en in de "latere" profeten.

---

Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 144-145.

Richter, *Bearbeitungen*, 135.

Soggin, *Judges*, 9-10.

<sup>221</sup> De Koning, *Studiën over de El-Amarnabrieven*, 29-30.

<sup>222</sup> De Koning verdedigde zijn dissertatie in 1940.

<sup>223</sup> Volgens De Vaux, *Hoe het oude Israël leefde*, I, 64-65 werden in de oudheid huwelijken op jeugdige leeftijd gesloten. Hieruit zou men kunnen afleiden, dat de levensfase voor huwelijk en kinderen begon rond het vijftiende levensjaar en dat de echtelieden zo'n vijftien jaar later grootouders werden. Bij de Romeinen in de klassieke oudheid kon de man al op veertienjarige leeftijd huwen en de vrouw op twaalfjarige leeftijd (J.C. van Oven, *Leerboek van romeins privaatrecht*, Leiden 1948, 454). De Vaux deelt mede (I, 65), dat de rabbijnen de huwbare leeftijd voor een meisje op minimaal 12 jaar hadden gesteld en voor een jongen op minimaal 13 jaar. In Israël begon, blijkens Numeri 8 : 23-25, de Leviet op vijf en twintigjarige leeftijd aan zijn taak en beëindigde hij zijn werkzaamheden op vijftigjarige leeftijd; hij nam dus vijf en twintig jaar aan het arbeidsproces deel.

Hierop kwam een reactie,<sup>224</sup> waarbij vragen rezen als: Wat verstaat men precies onder Dt. en Dtr. en wat valt daar niet onder?

Er zijn vele en niet altijd verenigbare definities van het Deuteronomistische Geschiedwerk. Hoe combineert men de diachrone, stylistische en ideologische criteria? Het bepalen van de ideologische inhoud van een werk is wellicht een gewaagde onderneming.<sup>225</sup> En wat moeten we precies verstaan onder “geschiedschrijving”?<sup>226</sup>

N. Lohfink legt zijn lezers de vraag voor of er wel een deuteronomistische beweging was. Hij wil de terminologie rond de deuteronomistische invloed verhelderen.<sup>227</sup> R.R. Wilson wijst op de vage inhoud van de term “deuteronomistische invloed”.<sup>228</sup> Wat de latere profeten betreft vindt R.A. Kugler na een onderzoek slechts aanwijzingen van deuteronomistische redactie in Amos en Jeremia<sup>229</sup>. Al de artikelen in de bundel van Shearing & McKenzie staan kritisch tegenover de gedachte van pan-deuteronomisme.

#### 2.1.16. Is het tijdperk van Noth en zijn navolgers afgesloten?

Zoals in onze tijd de bronnentheorie van de Pentateuch bekritiseerd wordt, waarbij Rendtorff het verste gaat<sup>230</sup>, zo ontkent nu H. N. Rösel in een boek uit

<sup>224</sup> De Pury, Römer en Macchi (ed), *Israël construit son histoire* ; Shearing, & McKenzie (ed), *Those Elusive Deuteronomists*.

<sup>225</sup> De Pury, (e.a.), *Israël construit son histoire*, 114.

<sup>226</sup> De Pury, (e.a.), *Israël construit son histoire*, 18.

<sup>227</sup> Lohfink, “Was there a Deuteronomistic Movement?”, in Shearing & McKenzie (ed), *Those Elusive Deuteronomists*, 36-66.

<sup>228</sup> Wilson, “Who was the Deuteronomist? (Who was not the Deuteronomist?): Reflections on Pan-Deuteronomism”, in Shearing & McKenzie (ed), *Those Elusive Deuteronomists*, 67-82.

<sup>229</sup> Kugler, “The Deuteronomists and the Latter Prophets”, Shearing & McKenzie, *Those Elusive Deuteronomists*, 127-144.

<sup>230</sup> Volgens H.C. Schmitt (“Die Hintergründe der “neuesten Pentateuchkritik” und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37-50”, 161-178) kan men (in 1985) vier modellen onderscheiden in de pentateuchkritiek:

Model A. Men houdt vast aan de klassieke documententheorie (noot 30 in dit hoofdstuk), maar rekent met omvangrijke redactionele toevoegingen. Dit model wordt aangehangen door de meeste Duitse oudtestamentici, onder anderen W.H. Schmidt.

Model B. Men gaat uit van een late datering van de Jahwist (H.H. Schmid, M. Rose) en de Elohist (J. Becker en H. Vorländer).

Model C. Rendtorff (*The problem of the process of transmission in the Pentateuch*, een vertaling van zijn boek *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*) ziet een zelfstandige voor-exilische geschiedenis van de traditieblokken van de Pentateuch. Ze zijn door een deuteronomistische redactie tot Pentateuch samengevoegd. Een priesterlijke tekst verbindt de aartsvaders- en exodustraditie.

Blum denkt in de lijn van Rendtorff. Oude overleveringsblokken zijn bewerkt en redactioneel verbonden, maar grote delen zijn zo ingrijpend nieuw geconcipeerd, dat de voorstadia niet meer gevonden kunnen worden. Deze vóórpriesterlijke Pentateuch werd geschreven kort na de Babylonische ballingschap. Toen ook is de geschiedenis theologisch “gestempeld”. Deuteronomistische invloeden zijn aanwijsbaar, daarom duidt Blum deze compositie aan als KD (deuteronomistisch beïnvloede “Komposition”), maar hij wijst ook op vele verschillen met Deuteronomium en het Deuteronomistische Geschiedwerk. Een daarop volgende uitvoerige priesterlijke bewerking duidt Blum aan als KP. De aldus ontstane Pentateuch kende later nog wat kleine aanvullingen. R. Albertz (*Religionsgeschichte Israels* II, 501-535) denkt in dezelfde lijn en houdt rekening met de samenstelling van het Judese zelfbestuur na de Babylonische ballingschap, dat naar zijn mening bestond uit leken en priesters. De leken theologen schreven een deuteronomisch/deuteronomistisch georiënteerde compositie, die kort daarna werd aangevuld door een priesterlijke compositie, dit alles in de vijfde eeuw voor Christus, na de Babylonische ballingschap.

Model D. In de vroege koningentijd bestonden “protojahwistische” voorstellingen van deelopoverleveringen van de Pentateuch. Dit oude materiaal is, met bewerking en uitbreiding, geredigeerd door eerst een Elohist, daarna door een late Jahwist, die dicht bij de deuteronomistische school staat en tenslotte door een Priester. Deze redactie- en uitbreidingshypothese wordt aangehangen door onder anderen F.V. Winnett, J. van Seters en O. Kaiser. Ook H.C. Schmitt volgt in de Jozefgeschiedenis de door Winnett ontwikkelde redactie- en uitbreidingshypothese.

C. Houtman constateert na ampele overweging, dat de bronnentheorie geen bevredigend antwoord geeft op de vraag naar het ontstaan van de Pentateuch. Hij kiest voor een combinatie van fragmentenhypothese, uitbreidingshypothese en kristallisatiehypothese. A. Geddes schreef met betrekking tot de eerste bijbelboeken al in het jaar 1792, dat “de Pentateuch bestaat uit grotere en kleinere, van elkaar onafhankelijke fragmenten, die elkaar dikwijls tegenspreken en die door een redacteur zijn samengevoegd”. Deze zogeheten **fragmentenhypothese** is door J.S. Vater overgenomen in zijn pentateuchcommentaar van 1802-1805 aldus C. Houtman in zijn *Der Pentateuch*, par. 34. H.G.A. Ewald ontwierp in de dertiger jaren van de negentiende eeuw een **uitbreidingshypothese** (Houtman, *Der Pentateuch*, 92-94), waarin een elohistisch basiswerk met jahwistische uitbreiding werd onderscheiden. In het begin van de twintigste eeuw heeft B.D. Erdmans, hoogleraar in Leiden, een **kristallisatietheorie** ontwikkeld. Hij benadrukte, dat de Pentateuch het resultaat is van een verzameling grotere en kleinere tradities, die gedurende eeuwen samengevoegd, bewerkt en uitgebreid werden (Houtman, *Der Pentateuch*, 177-178).



1999 het bestaan van het Deuteronomistische Geschiedwerk en onderscheidt hij slechts blokken traditiemateriaal, die door late deuteronomistische redacteurs in de Babylonische ballingschap verbonden zijn, eenzelfde onderscheid als Rendtorff maakt bij de Pentateuch. Zo wijst Rösel er op, dat Jozua een zelfstandig verhaal is met een deuteronomistisch hoofdstuk 23.<sup>231</sup> Richteren is een geheel ander boek; met enige moeite zijn tussen Jozua en Richteren verbanden aangebracht, waardoor de beide boeken in een grotere samenhang werden ingepast.<sup>232</sup> Het boek Samuël toont weer een andere werkwijze van auteurs en redacteurs.<sup>233</sup>

Ook tussen Samuël en Koningen zijn grote verschillen.<sup>234</sup> Voor wat betreft het deuteronomistische karakter van de boeken onderscheidt Rösel tussen een schrijver die met de tijd van Hizkia afsloot (een samenhang met het boek Deuteronomium is dan dus problematisch)<sup>235</sup> en schrijvers of een schrijver tijdens de Babylonische ballingschap.<sup>236</sup> In de lijn van H. Weippert dus, al ontkent Rösel een uitgave in de tijd van koning Josia.

Tegenover Hoffman, die meent dat alle teksten over de cultus uitlopen op, respectievelijk in relatie staan met 2 Koningen 23 en dus van één hand zijn, merkt Rösel op, dat er sprake is van verschillende voorstellingen en dus van verschillende auteurs.<sup>237</sup>

We zien dus eerst een voortdurende verfijning en uitbreiding in de theorieën omtrent het Deuteronomistische Geschiedwerk, in later tijd echter gevolgd door

---

Houtman (*Der Pentateuch*, 419-427) benadrukt de eenheid van de Pentateuch en noemt deze een bouwwerk waarvan de bouwstenen uit overleveringen, vertellingen en wetten van verschillende herkomst bestaan. Hij onderscheidt in de Pentateuch drie grote eenheden, elk met een eigen karakter, namelijk Genesis, Exodus-Numeri en Deuteronomium. Ze zijn duidelijk op elkaar afgestemd en elk krijgt pas in samenhang met anderen betekenis.

In deze verscheidenheid van meningen over het ontstaan van de Pentateuch is een tendens te bespeuren om deuteronomistische invloeden aan te wijzen en de ontstaansdatum te verschuiven van het begin van de koningentijd naar de Babylonische ballingschap of de Perzische tijd.

<sup>231</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 47.

<sup>232</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 49-57.

<sup>233</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 73.

<sup>234</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 75.

<sup>235</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 108.

<sup>236</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, 97-105 en 107-108.

<sup>237</sup> Rösel, *Von Josua bis Jojachin*, caput. 2.

twijfel en kritiek. Ik heb deze opvattingen zo uitvoerig weergegeven om met zekerheid vast te kunnen stellen, dat ze geen invloed hebben op mijn vraagstelling.

### 2.1.17 Het Deuteronomistische Geschiedwerk en het Simsonverhaal.

Hun opvatting, dat het Simsonverhaal in het Deuteronomistische Geschiedwerk is ingevoegd, baseren exegeten op Ri. 13 : 1 resp. Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31 slot, want het verhaal zelf toont geen deuteronomistische theologische leerstellingen<sup>238</sup> en evenmin deuteronomistisch spraakgebruik. R.G. Boling, W. Richter, A.D.H. Mayes, J. Schüpphaus<sup>239</sup> en L.C. Jonker<sup>240</sup> gaan er zonder meer van uit dat het Simsonverhaal in het Deuteronomistische Geschiedwerk is opgenomen. M. Noth stelt echter de vraag of het werk van de Deuteronomist de Simsongeschiedenis al kende, dan wel of deze pas later ingevoegd werd. “Mogelijk heeft de Deuteronomist met Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31b zijn tot nu toe gevolgde schema genuanceerd. Wellicht echter zijn deze verzen van een latere hand”, schrijft Noth. Daar de naam Simson ontbreekt in 1 Sam. 12 : 11 moet men rekening houden met de mogelijkheid dat de Simsonverhalen pas later in het werk van de Deuteronomist zijn ingevoegd. Dan was op Ri. 13 : 1 direct 1 Sam. 1 : 1 gevolgd en was alleen Samuël de redder uit de heerschappij van vreemdelingen (in casu de Filistijnen).<sup>241</sup>

In ieder geval gaat Noth er dus van uit, dat Ri. 13 : 1 van de hand van de Deuteronomist is. De daarin genoemde veertig jaar neemt hij dan ook op in zijn opstelling van de deuteronomistische chronologie.<sup>242</sup> Naar mijn mening, die ik in hoofdstuk 5 zal toelichten, kan men Ri. 13 : 1, Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31 echter ook zien als pogingen van de auteur om het Simsonverhaal in het boek Richteren in te brengen en Simson onder te brengen in oude Israëlitische instituten, in casu het instituut van de Richteren/Redders, naast het instituut van het nazireaat. Als de Deuteronomist het Simsonverhaal heeft ingevoegd, dan rijst de vraag

<sup>238</sup> Zie noot 24 op p. 58 in dit hoofdstuk.

<sup>239</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 178-179.

<sup>240</sup> Jonker, *Exclusivity and Variety*, 87 en 112-114.

<sup>241</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. 1, 61.

<sup>242</sup> Zie p. 77 in dit hoofdstuk.

waarom het thema “monarchie” ontbreekt. Dit was een belangrijk thema in het werk van de Deuteronomist(en). Zo toont het tweede deel van Ri. 13 een duidelijke samenhang met het roepingsverhaal van Gideon, speciaal met Ri. 6 : 17-24, doch over de in de Gideonverhalen belangrijke kwestie van het koningschap<sup>243</sup> vernemen we niets in de Simsonverhalen.<sup>244</sup>

#### **2.1.18. Verschillende meningen van exegeten over de opvattingen van de Deuteronomist(en) omtrent het koningschap.**

In de volgende paragrafen worden de verschillende meningen gezien.

##### **2.1.18.1. M. Noth, J. Schüpphaus, U. Becker, R. Smend, T. Veijola, M. Weinfeld, A.D.H. Mayes.**

Naar de mening van Noth was de Deuteronomist zozeer gekant tegen het koningschap, dat hij de koningsvriendelijke teksten<sup>245</sup> uit de traditie overnam en die, zeer tegen zijn gewoonte, in hun tegendeel veranderde middels door hemzelf vervaardigde teksten.<sup>246</sup>

Ook Schüpphaus noemt de Deuteronomist anti-monarchaal, deze zou aan Richteren 8 : 23 nog toegevoegd hebben de woorden: “de HERE zal over u heersen”.<sup>247</sup>

Volgens U. Becker oefent Dtr. H principieel theologische kritiek uit op het instituut van het koningschap. Hij schreef Richteren 6 - 9 en bracht de reeds bestaande Jothamfabel in. De Gideonspreuk, Richteren 8 : 22 en 23, is van zijn hand.<sup>248</sup> In de toevoegingen door Dtr. N wordt de tegenstelling tussen Richter/Redder en Koning

<sup>243</sup> Zie speciaal Ri. 8 : 22 en 23 en Ri. 9 : 7-15.

<sup>244</sup> Ook sticht de heros Simson geen stad en wordt hij geen koning over een stad ( Bartelmus, *Heroentum* 80). Hij wekt integendeel de indruk tegen stedelingen en steden te strijden (Ri. 14 : 19 en Ri. 16 : 1-3).

<sup>245</sup> 1 Sam. 9 : 1 - 10 : 16; 1 Sam. 10 : 27bLXX - 11 : 15.

<sup>246</sup> 1 Sam. 7 : 2 - 8 : 22; 10 : 17 - 27a en 12 : 1 - 25, Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 55 - 60.

<sup>247</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 163 en 169. Crüsemann (*Widerstand*, 74) merkt echter op dat het koningschap van YHWH vreemd is aan het deuteronomisch-deuteronomistische denken, doch in de tempelcultus te Jeruzalem thuishoort.

<sup>248</sup> Becker, *Richterzeit*, 140 - 208.

niet meer zo sterk benadrukt, deze heeft in meer moralistische zin bezwaren tegen het koningschap.

Hier staan Smend en Veijola en ook W. Dietrich diametraal tegenover. Naar hun mening stond de deuteronomistische historicus positief tegenover het koningschap, doch was alleen Dtr. N anti-monarchaal.<sup>249</sup>

Volgens Veijola reviseerde Dtr. N diep ingrijpend het koningsvriendelijke 1 Samuël 8 - 11 en maakte het koningsvijandig.<sup>250</sup> Niettemin was David in de visie van Dtr. N voorbeeldig, maar alleen omdat hij wetsgetrouw was.<sup>251</sup>

M. Weinfeld stelt, dat de Deuteronomisten positief tegenover de monarchie stonden. De Deuteronomist geeft elke periode in de geschiedenis een bepaalde religieuze belichting.

De periode van Jozua, waarin de Israelieten YHWH vereren en Kanaän veroveren, is de gouden eeuw. De daarop volgende periode van de Richteren is een tijd van politieke en religieuze anarchie. In de periode van de Koningen worden sommige koningen geprezen en andere veroordeeld, maar de Deuteronomisten beoordelen in principe de monarchie positief. Zij schreven Richteren 17 – 21.<sup>252</sup> Deze visie zal samenhangen met zijn idee, dat de Deuteronomisten hofschrijvers waren. Naar zijn mening geven de anti-monarchale teksten in het eerste deel van Richteren het verzet aan tegen het ontstaan van de monarchie onder Saul.

Tegen Noth stelt Mayes, in navolging van K.H. Bernhardt, dat de deuteronomistische historicus een hoge dunk heeft van koning David, die hij tot standaard maakt waaraan alle opvolgende koningen gemeten worden,<sup>253</sup> zodat hij niet tegen de monarchie als zodanig is, maar tegen bepaalde koningen. Mayes is het eens met Crüsemann, dat de

---

<sup>249</sup> Volgens Smend schreef Dtr. N Ri. 8 : 22 en 23. Hij vraagt zich af of het later ingevoegde Ri. 9 : 8 - 15 ook van Dtr. N afkomstig is (Smend, *Entstehung*, 118-119 en 127). Zie ook Dietrich, "Niedergang und Neuanfang", in B. Becking en M.C.A. Korpel, *The Crisis of Israelite Religion*, 66.

<sup>250</sup> Veijola, *Königtum*, 52, 66 - 77.

<sup>251</sup> Omdat voor Dtr. N de heerschappij via een redder prevaleert boven een heerser/koning, schreef hij Ri. 8 : 22 en 23 en 1 Sam. 8 : 11 - 17 en schoof hij het reeds bestaande Ri. 9 : 8 - 15 in. Ook schreef hij 2 Kon. 13 : 4 en 5, waarin Israël door een onbekende redder verlost wordt, Veijola, *Königtum*, 120 - 121.

<sup>252</sup> Weinfeld, "The Period of the Conquest and of the Judges" *VT* 17, 109-113 en Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 168 - 171.

<sup>253</sup> Mayes, *Story*, 90.

economische en sociale anti-monarchale teksten<sup>254</sup> waarschijnlijk uit de tijd van Salomo dateren en de theologische anti-monarchale teksten<sup>255</sup> uit de tijd van David. Alleen God is koning en dat sluit een menselijk koningschap uit. Een traditio-historische context voor deze opvatting vinden we in Numeri 23 en Deuteronomium 33.<sup>256</sup> In 1 Samuël 8 - 12 zien we dus pro-monarchale en anti-monarchale tradities, die bijeengebracht zijn door de deuteronomistische geschiedschrijver, wiens eigen standpunt is dat de monarchie een menselijke instelling is, die goddelijke toestemming heeft, maar ook de mogelijkheid inhoudt van nog ergere corruptie en onderdrukking.<sup>257</sup>

Laat de deuteronomistische historicus nog anti-monarchale visies ter sprake komen bij de verkiezing van Saul tot koning, de dynastie van David ziet hij als een van God gegeven instelling. Zijn oppositie in 1 Samuël was dus eerder gericht tegen het koningschap van Saul dan tegen het koningschap als zodanig.<sup>258</sup>

De latere deuteronomistische redacteur is duidelijk anti-monarchaal en presenteert de monarchie als een slecht alternatief voor de regering van JHWH.<sup>259</sup>

#### **2.1.18.2. W. Richter.**

Volgens Richter bestond reeds vóór het werk van de Deuteronomist een “reddersboek”, waarin profetische kringen in het noordrijk ten tijde van Jehu een aantal verhalen hadden samengebracht.<sup>260</sup> De reeds bestaande lijst van de kleine Richteren is door de Deuteronomist ingebracht. Chronologisch plaatste deze volgens Richter de kleine Richteren vóór de koningentijd en de periode van de Redders daarvóór. Volgens W. Richter vormden de Richteren en de Redders de wortels van het koningschap. De lijn van Richter naar Koning vinden we in 1 Samuël 7, 8 en 10 : 17 en volgende. De lijn van Redder naar Koning in 1 Samuël 9 - 10 : 16 en 1 Samuël

<sup>254</sup> 1 Sam. 8 : 1 - 3, 11 - 17 en 12 : 3 - 5.

<sup>255</sup> 1 Sam. 8 : 7 en 12: 12.

<sup>256</sup> Mayes, *Story*, 94-95.

<sup>257</sup> Mayes, *Story*, 99 en 102.

<sup>258</sup> Mayes, *Story*, 104.

<sup>259</sup> Mayes, *Story*, 102.

<sup>260</sup> Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 321-328.

11. Twee tradities, die elkaar niet kenden of beïnvloedden.<sup>261</sup> 1 Samuel 12 laat een Redder tot ambtsopvolger van een Richter van Israël worden met overname van een nieuwe titel, namelijk Koning.<sup>262</sup>

Van de Jothamfabel zegt Richter, dat deze oorspronkelijk zelfstandig bestond, niet vanuit de huidige kontekst verklaard moet worden en een sociaal-politieke functie heeft, een uiting van verzet door de zwakkere tegen onderdrukking.<sup>263</sup> Ook bij Richteren 8 : 22 en 23 laat hij zich niet uit over de opvattingen van de schrijver omtrent het koningschap.<sup>264</sup>

Zowel bij Richter als bij de andere exegeten vinden we geen relatie tussen het Simsonverhaal en het koningschap.

### 2.1.19. Historiografie bij de Deuteronomist?

Was de Deuteronomist een geschiedschrijver? Een omstreden kwestie, evenals de vraag of het Oude Testament historiografie bevat. Verschillende geleerden ontkennen dit laatste.

#### 2.1.19.1. Bevat het Oude Testament historiografie?

Naast J. van Seters<sup>265</sup> kan G. Garbini<sup>266</sup> genoemd worden, die stelt dat de verhalen in de Pentateuch mythisch en legendar zijn en dat alleen de verhalen over de monarchie sporen bevatten van gebeurtenissen, die werkelijk plaatsvonden. Buiten de bijbel vinden we in zijn visie bijna geen materiaal over Israëls geschiedenis.<sup>267</sup>

---

<sup>261</sup> Richter, *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomistischen Epoche*, 130, Noot 63.

<sup>262</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 131.

<sup>263</sup> Richter, *Untersuchungen*, 286 - 299.

<sup>264</sup> Richter, *Untersuchungen*, 235.

<sup>265</sup> J. van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Kentucky 1994 and J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven and London 1975.

<sup>266</sup> Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988.

<sup>267</sup> Garbini, *History*, 16-17 en 176.

Th.L. Thompson heeft betoogd, dat de aartsvaders niet in het begin of het midden van het tweede millennium geleefd hebben en concludeert tenslotte, dat de opvatting als zouden de aartsvaders historische personen zijn, historisch en exegetisch door niets gesteund kan worden.<sup>268</sup> Integendeel, wat we weten over de geschiedenis van Palestina in het tweede millennium, pleit tegen zo'n historiciteit.<sup>269</sup> Het onderzoek van de aartsvaderverhalen leert ons niets over de geschiedenis van Israël, maar wel iets over de geschiedenis van de ontwikkeling van Israëls literatuur, aldus Thompson. Hij constateert ook, dat de veronderstelde parallellen tussen de bijbelse aartsvaderverhalen en de inhoud van de tabletten uit de vijftiende eeuw, gevonden bij de opgravingen van de Hurritische stad Nuzi (bij het huidige Kirkuk in Noord-Mesopotamië), niet aanwezig zijn.

Een collega van Thompson aan de universiteit van Kopenhagen, N.P. Lemche, poneert de stelling, dat het Oude Testament in zijn huidige vorm een verzameling joods-rabbijnse geschriften is uit de Hellenistische tijd.<sup>270</sup> Van het gebruikte materiaal is het boek Jozua post-exilisch en geschreven in de joodse diaspora.<sup>271</sup> evenals de verhalen over David, en wellicht zijn de laatste pas in de Hellenistische tijd ontstaan.<sup>272</sup> Naar de mening van Lemche is er veel materiaal, dat er op wijst dat de Hellenistische tijd de formatieve periode was voor vroeg joods denken en literatuur en dat het Oude Testament hiervan getuigt.<sup>273</sup>

De kritische houding van deze Scandinavische en andere Europese geleerden tegenover eventuele historische gegevens in de bijbel uit de periode van vóór de Babylonische ballingschap, ontmoet verzet in Amerikaanse kringen, waar men eerder geneigd is de bijbelverhalen kritisch te integreren met gegevens die de archeologie verschaft, en deze verhalen niet bij voorbaat als fictie te beschouwen.

Dit blijkt onder andere uit een recent boek van de archeoloog W.G. Dever (*What did the biblical writers know?*). Dever wil historiografie in het boek Richteren niet geheel

---

<sup>268</sup> Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative*.

<sup>269</sup> Thompson, *Historicity*, 296.

<sup>270</sup> Lemche, "The Old Testament - a Hellenistic book?", *SJOT* 7, 161.

<sup>271</sup> Lemche, "The Old Testament - a Hellenistic book?", 174-175.

<sup>272</sup> Lemche, "The Old Testament - a Hellenistic book?", 176-177.

<sup>273</sup> Lemche, "The Old Testament - a Hellenistic book?", 187.

verwerpen, omdat de sociaal-economische, in casu agrarische, context in overeenstemming is met de resultaten van opgravingen. Opgegraven woningen, zogeheten vierkamerwoningen, konden per woning een gemeenschap rond een pater familias, een **בֵּית אָב**, herbergen. Zulke woningen waren gegroepeerd tot een dorp, waarvan naar zijn mening de bewoners bloedverwanten waren en een clan vormden, een **מִשְׁפָּחָה**, zoals dat ook het geval is in huidige dorpen in het Midden-Oosten.<sup>274</sup> Ook is in verband met het onderwerp "historiografie" van belang een discussie van Lemche en Thompson met Dever en de bijbelgeleerde P.K. McCarter.<sup>275</sup> In dat - soms verhitte - gesprek stelt Lemche, dat het bijbelboek Richteren een heroïsche maatschappij weerspiegelt - heroïsch in de Griekse betekenis van het woord - en het soort geschiedenis bevat dat men in de Noorse traditie vindt, over zijn voorvaderen, de Vikingen.

"We love those stories, but we don't believe them to be true", zegt hij.<sup>276</sup>

#### 2.1.19.2. Toegespitst op de Deuteronomist.

Mag men van de Deuteronomist geschiedschrijving verwachten als beschrijving en verklaring van historische feiten? Sedert de zeventiger jaren van de twintigste eeuw legt men in de filosofie van de geschiedschrijving er de nadruk op, dat een historiograaf niet historische feiten sec weergeeft, doch ook zijn eigen visie op die feiten. Bij de bijbelschrijvers spelen dan bovendien nog invloeden vanuit het onzienlijke mee. Volgens R.G. Collingwood<sup>277</sup> heeft geschiedschrijving vier karakteristieken, namelijk:

- 1) Het is wetenschappelijk, dat wil zeggen, het begint met vragen te stellen. Daarentegen begint de schrijver van legenden met iets te weten en vertelt hij wat hij weet.

<sup>274</sup> H. Shanks c.s., *The Rise of Ancient Israel*, 39-40. Ook Dever, *What did the biblical writers know?*, 111-113.

<sup>275</sup> H. Shanks, "Biblical minimalists meet their challengers", *BAR* 23, 28-42 en 66.

<sup>276</sup> *BAR* 23, 32.

<sup>277</sup> Collingwood, *The Idea of History*, 18-19.



- 2) Het is niet metafysisch, dat wil zeggen het stelt vragen over dingen, die door *mensen* gedaan zijn op *bepaalde* tijden in het verleden.
- 3) Het is rationeel, baseert dus zijn antwoorden op bewijsmateriaal.
- 4) Het bevat zelfopenbaring, ofwel zegt aan de mens wat de mens is door hem te vertellen wat de mens heeft gedaan.

Herodotus (484 - 425) en Thucydides (460 - 396)<sup>278</sup> waren de eerste ons bekende geschiedschrijvers, omdat wij bij hen de karakteristieken 1, 2 en 4 zien. J. Van Seters stelt hen op één lijn met de hebreeuwse geschiedschrijvers.<sup>279</sup> Met meer recht zou men echter kunnen stellen, dat de meeste bijbelse verhalen geen historische verhalen zijn, mede omdat ze niet voldoen aan de eerste drie vereisten van Collingwood. Buiten de bijbel vinden we bijna geen materiaal over Israëls geschiedenis en de invloed van God op vele in de bijbel verhaalde gebeurtenissen geeft hen een legendarisch karakter. Veel verhalen in de bijbel tonen de kosmische achtergrond van het domein van God,<sup>280</sup> zoals de wonderen bij de exodus en tijdens de tocht door de woestijn, bij de verovering van het land Kanaän en de verhalen over de ark. In de antieke culturen werden alle gebeurtenissen in laatste instantie gezien als veroorzaakt door God of de goden.<sup>281</sup>

Kan men bij de verhalen in de bijbel spreken over “narratieve geschiedenis” en over “narratio’s”? De narratio is een historiografische, narratieve representatie van constatieven uit het verleden. De narratio is echter méér dan alleen een verzameling constatieven, doch proponeert ook een bepaald gezichtspunt van waaruit het verleden bezien zou moeten worden<sup>282</sup>. In zijn in 1990 verschenen boek, *De navel van de geschiedenis* (156) stelt F.R. Ankersmit het vocabulaire van de “representatie” voor. Het historische verhaal heeft een eigen autonomie ten opzichte van het gerepresenteerde, zoals een schilderstuk ten opzichte van het werkelijke landschap. De historicus kan zinvol vergeleken worden met een schilder, die iets op het doek afbeeldt.

<sup>278</sup> De Babylonische ballingschap van Juda en Benjamin duurde van 587 – 539 v. Chr.

<sup>279</sup> Van Seters, *In search of history*, 4-5 en 52.

<sup>280</sup> Roberts, “Myth versus History”, *CBQ* 38, 7.

<sup>281</sup> Cf. onder velen: Van der Toorn, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia*, 6; Albrektson, *History and the Gods*, Hfdst. 1 en 2; Block, *The Gods of the Nations*, 122.

Bijbelse verhalen kunnen zo het karakter krijgen van abstracte schilderijen, omdat de theologische visie de voorstelling overheerst.<sup>283</sup>

Opnieuw kan de vraag gesteld worden: In hoeverre was de Deuteronomist een historiograaf? En het antwoord zal moeten luiden: De Deuteronomist was een theoloog, die werkte met materiaal, dat hem vanuit de traditie werd aangereikt. Hij wilde vertellen over de grote daden van God, zijn interesse gold niet de historiografie. Als voorbeelden volgt hier eerst het onderzoek van B.G. Wood inzake Jericho en daarna, in paragraaf 2.1.19.3., het wetenschappelijk archeologisch onderzoek van het ontstaan van Israël in Kanaän.

Nu het eerste voorbeeld:

B.G. Wood analyseerde in een artikel in *BAR* 1990, 44-58, de opgravingsverslagen van J. Garstang in Jericho, die groef van AD 1930-1936 en concludeerde dat de stad verwoest werd rond 1400. Ook onderzocht hij de opgravingsverslagen van Kathleen Kenyon, die groef van AD 1952-1958 en concludeerde tot een verwoesting rond 1550. De conclusie van Wood, gebaseerd op onderzoek van gevonden aardewerk, op stratigrafische overwegingen, op gegevens van scarabeeën en op koolstof-14 gegevens luidde, dat Jericho omstreeks 1400 verwoest moet zijn door een aardbeving en dat de archeologische gegevens overeenkomen met het verhaal in het bijbelboek Jozua. Het bijbelverhaal van de verwoesting van Jericho is dus een theologische representatie van een historische gebeurtenis, die enkele eeuwen vóór het ontstaan van Israël plaatsvond.

### **2.1.19.3. Hoe is Israël in Kanaän ontstaan?**

Over de “verovering” van het land Kanaän door de Israëlieten bestaan momenteel vier theorieën, waarvan de laatste, die van Finkelstein, mij het meest plausibel lijkt, temeer daar deze steunt op recent archeologisch onderzoek.

---

<sup>282</sup> Ankersmit, *Narrative Logic*, 8, 12 en 19.

<sup>283</sup> Binger, *Asherah, Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, 39-41, stelt dan ook, dat men bij historisch onderzoek eerst buiten-bijbels materiaal moet onderzoeken en pas als laatste stap dit moet vergelijken met de teksten uit het Oude Testament.

I) De oudste theorie is die van W.F. Albright (1891-1971)<sup>284</sup> en zijn school, die uitgaan van het veroveringsverhaal, zoals beschreven in het bijbelboek Jozua. Albright was de primus inter pares van zijn generatie archeologen. Hoewel hij de archeologie beschouwde als een bron van “externe data”, vrij van de vooroordelen van oude schrijvers, is hij er niet aan ontkomen om de archeologische vondsten te interpreteren in overeenstemming met reeds bestaande opvattingen, waardoor de archeologie dus niet meer een eigen taal sprak.<sup>285</sup> Albright en zijn school onderzochten archeologisch vooral verwoestingen van steden in Kanaän, maar besteedden nauwelijks aandacht aan vestigingspatronen. Archeologisch onderzoek heeft overigens aangetoond, dat veel plaatsen, die genoemd worden in het bijbelverslag van de verovering van Kanaän, niet bewoond waren in de tijd, waarin de verovering van het land zou hebben plaatsgevonden. Slechts bij twee plaatsen, Hazor en Lachis, komen de bijbelse en de archeologische gegevens overeen. Volgens Y. Aharoni was Ai al verwoest aan het einde van de vroege Bronstijd en werd de plaats pas weer bewoond in de de IJzertijd I.<sup>286</sup> Jericho was op zijn hoogst een zwakke, onversterkte stad.<sup>287</sup> Steeds meer plaatsen, die genoemd worden in de bijbelse veroveringsverhalen, blijken niet bestaan te hebben in de Late Bronstijd. In gebieden, die dicht bevolkt werden door Kanaänieten, is er geen bewijs van Israëlitische vestiging vóór de tiende eeuw. Ook is er vrijwel geen bewijs, dat de Israëlieten zich direct vestigden op de ruïnes van verwoeste Kanaänitische steden. Bovendien zijn de Kanaänitische centra niet tegelijkertijd verwoest, maar over een lange periode. Ook J.J. Bimson (*Redating*, 53) constateert, dat zoveel steden niet verwoest of zelfs niet bewoond waren in de dertiende eeuw, dat hij, uitgaande van het veroveringsmodel, het binnendringen van de Israëlieten in de vijftiende eeuw dateert. J.A. Soggin levert scherpe kritiek op deze opvatting, daar Bimson te vaak bijbels

---

<sup>284</sup> Albright, *Yahweh and the Gods of Kanaän*.

<sup>285</sup> J.H. Tigay is een voorstander van de opvattingen van W.F. Albright en zijn school, die uitgaan van een oorspronkelijke verering van YHWH-alleen in de tijd van Mozes, welke in het land Kanaän is gecorrumpeerd tot polytheïsme.

<sup>286</sup> De IJzertijd IA loopt van 1200-1100 voor Christus en de IJzertijd IB van 1100 - 1000 voor Christus, aldus O. Keel & C. Uehlinger in hun boek *Göttinnen, Götter und Gottessymbolen*, 17.

<sup>287</sup> Aharoni, *The Land of the Bible*, 192.

materiaal als historische informatie beschouwt, zo ook het ronde getal veertig, terwijl ook de el-Amarna brieven zwijgen over een invasie en verovering.<sup>288</sup>

Theorie I is momenteel grotendeels in diskrediet geraakt, ook bij die Amerikaanse geleerden, die de bijbelverhalen kritisch willen integreren met gegevens, die de archeologie verschaft.<sup>289</sup>

II) De tweede theorie is van Alt en zijn leerling M. Noth, waarbij zich naast vele anderen ook Y. Aharoni aansloot. Zij veronderstelden dat de Israëlieten geleidelijk aan het land zijn binnengedrongen. Aanvankelijk vestigden zij zich in het centrale bergland ten westen van de Jordaan en op het Transjordaanse plateau,<sup>290</sup> om van daaruit geleidelijk aan andere delen van het land te bezetten. Deze school zag de verhalen in Jozua 1-11 vormkritisch als etiologische legenden van de stam Benjamin.<sup>291</sup>

Een bezwaar tegen deze theorie is volgens sommigen, dat vóór de domestificatie van de drommedaris en de kameel rond het jaar 1000 nomaden niet in de woestijn konden leven<sup>292</sup> en dus ook niet vanuit de woestijn het land zijn binnengedrongen.

Overigens laten nomaden nauwelijks archeologisch aanwijsbare sporen na.<sup>293</sup>

Evenals Dever en M.S. Smith stelt Lemche, dat de materiële cultuur in de IJzertijd-I-vestigingen een voortzetting was van die in de Late Bronstijd. Een uitzondering vormt volgens hem het aardewerk van de Filistijnen, die met de zeevolkeren verschenen waren.<sup>294</sup> De voorraadkruik met kraagrand is een ontwikkeling van een oude traditie.<sup>295</sup>

Wel was de materiële cultuur armer geworden als gevolg van de veel minder gunstige condities, die de gemeenschappen in de IJzertijd kenmerkten. Nieuw in de

---

<sup>288</sup> Soggin, boekbespreking in *VT* 31, 98-99.

<sup>289</sup> Cf. Shanks, Dever, Halpern en P.K. McCarter, Jr., *The rise of Ancient Israel*, 28-29.

<sup>290</sup> Boling, *The early biblical community in Transjordan*.

<sup>291</sup> Lemche, *Early Israel*, 44.

<sup>292</sup> Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 15 en 17; Finkelstein, *The archaeology of the Israelite settlement*, 307.

<sup>293</sup> Dever vermoedt, dat deze theorie nr II onbekendheid verraadt met pastorale nomaden en hoe zij werkelijk opereren, Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 29-30.

<sup>294</sup> Lemche, *Early Israel*, 404.

<sup>295</sup> Lemche, *Early Israel*, 431-432. Ook Dever, in Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 40.

materiële cultuur van de IJzertijd I was het vierkamerhuis, maar de oorsprong daarvan is onzeker. Het is ook gevonden in een Filistijnse context,<sup>296</sup> dus een binnendringen van Israëlieten vanuit de woestijn in het centrale bergland kan niet langer afgeleid worden uit het verschijnen van vierkamerhuizen en voorraadkruiken met kraagrand. Deze voorraadkruiken zijn typerend voor een agrarische omgeving, het verschil met kruiken, gevonden in steden, is slechts functioneel.<sup>297</sup>

De theorie van Alt en Noth kan dus evenmin steunen op archeologisch onderzoek.

III) De zgn “sociologische school” van G.E. Mendenhall<sup>298</sup> en N.K. Gottwald gebruikte het argument, dat nomaden vóór het jaar 1000 niet in de woestijn konden leven. Bij deze school sloot zich onder anderen ook C.H.J. de Geus aan. Deze school beoogde de resultaten van modern sociologisch en anthropologisch onderzoek in haar studies te verwerken, maar haar model is gebaseerd op enkele vooronderstellingen, die niet houdbaar zijn, zoals zal worden aangetoond. Bovendien beschouwt Lemche Mendenhall als te oppervlakkig en te absoluut in zijn stellingnamen<sup>299</sup>, terwijl aan Gottwald wordt verweten dat hij een te kleine groep sociaal anthropologen, die bovendien slechts tot één richting behoren - die van de culturele evolutionisten - heeft geraadpleegd en dat hij onvoldoende archeologisch onderzoek heeft verricht.<sup>300</sup> De sociologische school veronderstelt, dat de eerste Israëlieten Kanaänitische boeren waren, die het Kanaänitische hiërarchische feodale sociale systeem ontvluchtten en naar het centrale bergland trokken om dat te ontginnen en zich daar te vestigen. Israël zou dus niet van buitenaf het land zijn binnengedrongen, maar zou zijn ontstaan door interne veranderingen in de bestaande maatschappij. De aanzet tot dit idee werd door

---

<sup>296</sup> Lemche, *Early Israel*, 405. Zie ook Shanks e.a., in *Rise of Ancient Israel*, 12.

<sup>297</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 43-44.

<sup>298</sup> Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine”, *BA* 25, 66-87; Mendenhall, *The Tenth Generation*.; Gottwald, *The tribes of Yahwe*.

<sup>299</sup> Lemche, *Early Israel*, 10-12. W. Thiel, een aanhanger van theorie nr. II, beoordeelt de conceptie van Mendenhall als fantasie, omdat deze de herinnering van Israël aan zijn herkomst uit de woestijn onderschat, alsmede het gewicht van zijn nomadische tradities. Ook ontkent deze conceptie het wezen van de sociale structuur in Palestina, die niet slechts een tegenstelling is van stad en land (Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, 90).

Mendenhall gegeven in een artikel in 1962.<sup>301</sup> Mendenhall benadrukte het revolutiemodel, maar Gottwald ziet een lang revolutionair/evolutionair proces van stamvorming, als egalitair systeem gebaseerd op uitgebreide gezinnen, waarin maximaal vier generaties samenleven. Dit in tegenstelling tot de hiërarchische en feodale bestuursvorm in de steden. De onderlinge solidariteit in de stam werd uitgedrukt door fictieve genealogieën, zoals gebruikelijk in de semitische wereld. Het gehele genealogische systeem diende om het idee te handhaven, dat de mensen tot een grote gesloten familie behoorden. Een huwelijk buiten die familie werd als hoererij gezien; een זונה was een vrouw van buiten Israël. Deze gedachte ligt ook achter Leviticus 21 : 7 en Deuteronomium 22 : 19.<sup>302</sup> Verschillende passages in het Oude Testament tonen, dat de status van vrouwen van niet Israëlitische afkomst gelijk was aan die van concubines.<sup>303</sup> Aldus de sociologische school.

Onderzoekt men in de bijbel de plaatsen, waar זונה voorkomt,<sup>304</sup> dan blijkt, anders dan de sociologische school suggereert, dit woord overal slechts betrekking te hebben op hoererij in de zin van het algemene spraakgebruik. Pas in Ezra en Nehemia en ook in Spreuken wordt uitdrukkelijk gewaarschuwd tegen vreemde vrouwen, vrouwen die niet tot het volk van YHWH behoren. Wel wordt, vooral door de profeten, aan het volk Israël hoererij verweten als het andere goden dient en soms zelfs als het handelsbetrekkingen onderhoudt met andere volkeren. Zoals een זונה seksuele relaties heeft zonder een verbond of buiten het verbond met haar man of haar verloofde, zo wordt ook aan Israël hoererij verweten als het buiten het verbond met God treedt, zoals in Numeri 25 : 1.<sup>305</sup> De Moabitische Ruth was echter geen זונה. In de boeken Ezra en Nehemia bestaat “het volk” slechts

---

<sup>300</sup> Lemche, *Early Israel*, 209-235; Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, 90-98; Finkelstein, *The archaeology of the israelite settlement*, 307-309, 313 en 352.

<sup>301</sup> Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine” , in *BA* 25, 66-87.

<sup>302</sup> De Geus, *Tribes of Israel*, 144-147.

<sup>303</sup> Zoals Rizpa, 2 Samuël 21; Ketura, 1 Kronieken 1 : 32 en 33; de moeder van Abimelek, Richteren 8 : 31 en de moeder van Makir, 1 Kronieken 7 : 14.

<sup>304</sup> Gen. 34 : 31, 38 : 15; Lev. 21 : 7 en 14; Deut. 23 : 19; Joz. 2 : 1, 6 : 17, 22 en 25; Ri. 11 : 1, 16 : 1; 1 Kon. 3 : 16, 22 : 38; Jes. 1 : 21, 23 : 15 en 16; Jer. 3 : 3, 5 : 7; Ez. 16 : 30, 31, 33, 35 en 41, 23 : 44; Hos. 4 : 14, Jo. 4 : 3; Micha 1 : 7; Nahum 3 : 4; Spr. 6 : 26, 7 : 10, 23 : 27, 29 : 3.

<sup>305</sup> Erlandsson, זונה, *ThWAT*, Band II, 612-619.

uit afstammelingen van de ballingen, die in 598 en 587 naar Babylonië waren weggevoerd<sup>306</sup> en werden huwelijken met vrouwen, die niet tot deze groep behoorden, verboden.

Op grond van een onderzoek van twintigste eeuwse dorpen (onze jaartelling) in het Midden-Oosten stelt Lemche, dat de door Mendenhall en Gottwald veronderstelde tegenstelling tussen stadscultuur en boerencultuur niet bestaat.<sup>307</sup> Lemche merkt zelfs op, dat hun theorie elk contact met de werkelijkheid mist<sup>308</sup>

Ook constateerde Lemche, dat gemeenschappen van nomaden en van gevestigde boeren in het Midden-Oosten in onze tijd verschillende en niet altijd egalitaire structuren hebben. Uit zijn onderzoek blijkt, dat het samenleven van boeren en nomaden symbiotisch en complementair is.<sup>309</sup> Een nomade kan zich als boer vestigen omdat hij rijk geworden is en land als bezit heeft verworven, maar ook omdat hij arm geworden is en als dagloner moet werken.<sup>310</sup> Lemche verwijt Mendenhall en Gottwald en ook Alt, dat zij uit het totale spectrum van nomadisch leven een enkel type hebben geïsoleerd, namelijk de kleinvee-nomade.<sup>311</sup> Ook twee fundamentele hypothesen van Gottwald, namelijk dat segmentaire samenlevingen egalitair<sup>312</sup> zouden zijn en dat echte stammen-maatschappijen exogame clans bevatten, zijn te beperkt.<sup>313</sup> In het archeologische materiaal spreekt echter niets de revolutiehypothese

---

<sup>306</sup> Deze opmerking wordt nader toegelicht in paragraaf 5.2.4. van deze dissertatie.

<sup>307</sup> Lemche, *Early Israel*, 170-177.

<sup>308</sup> Lemche, *Early Israel*, 166.

<sup>309</sup> Lemche, *Early Israel*, 98-122.

<sup>310</sup> Lemche, *Early Israel*, 143.

<sup>311</sup> Lemche, *Early Israel*, 137 en 153.

<sup>312</sup> Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 203-208: Het begrip “segmentaire maatschappij” is door Fortes en Evans-Pritchard in aansluiting aan de opvattingen van Durkheim onderzocht bij Afrikaanse volkeren uit de twintigste eeuw. Durkheim verklaart sociale fenomenen door middel van andere sociale fenomenen, dit in tegenstelling tot Max Weber, die ze verklaart vanuit de subjectieve intenties en acties van individuen (Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, 27). C. Sigrist definieert de segmentaire maatschappij als een “akephale” (politiek niet door een centrale instantie georganiseerde) maatschappij, waarvan de politieke organisatie door in meerdere lagen verdeelde, politiek van gelijke rang zijnde en gelijksoortig onderverdeelde groepen tot stand is gebracht en waarbij het gezag berust bij de “oudsten”. Daarnaast zijn er cultusdienaren en in problematische tijden treden charismatische leidersfiguren op, die weer terugtreden als de nood voorbij is.

<sup>313</sup> Lemche, *Early Israel*, 231-244.

van de sociologische school tegen.<sup>314</sup> Ook W.G. Dever concludeert, dat de archeologische informatie niet langer het “nomadische infiltratie model” van de school van Alt en nog veel minder het “veroveringsmodel” van de school van Albright kan ondersteunen, doch dat de recente archeologische ontdekkingen op zijn minst verenigbaar zijn met het “boerenrevolutiemodel” van de sociologische school.<sup>315</sup> Niettemin verwijt hij aan deze school ideologische vooronderstellingen en een marxistische retoriek.<sup>316</sup> Lemche concludeert, dat Gottwald te vaak iets postuleert zonder dat de waarheid van zijn beweringen vaststaat.<sup>317</sup> Ook inzake de verhouding van boeren en stedelingen is het revolutiemodel niet toepasbaar als heuristisch model voor de studie van Israël in de oudheid.<sup>318</sup> Bovendien onderscheiden Mendenhall en Gottwald ook niet tussen ideologie en werkelijkheid, zij verwarren Israëls zelfverstaan met geschiedenis. Volgens Lemche zijn de bijbelverhalen van geen enkel nut bij historisch onderzoek, zij geven aan hoe Israël in het midden van het eerste millennium voor Christus zijn prehistorie zag, en het schriftelijk gefixeerde materiaal is dat van sagen en legenden.<sup>319</sup> Ook Finkelstein (*Archaeology*, 22 en 337) meent dat de bijbelverhalen de opvattingen weerspiegelen, die golden in Jeruzalem aan het einde van de monarchie, dus aan het begin van de zesde eeuw voor Christus. Finkelstein verwijt de sociologische school, dat deze in feite geen aandacht besteedt aan de archeologische bijdrage en het aspect van de omgeving alleen theoretisch behandelt, zonder oog te hebben voor de socio-ecologische werkelijkheid.<sup>320</sup> Ook Noth en Weippert, behorende tot de school van Alt, toonden weinig vertrouwen te hebben in de resultaten van archeologisch onderzoek. In hun tijd wellicht begrijpelijk, maar het archeologische onderzoek heeft inmiddels een revolutionaire ontwikkeling en vooruitgang doorgemaakt, zeker sedert de opgravingen van Albright in 1922 en in het bijzonder sedert het einde van de zeventiger jaren.<sup>321</sup>

---

<sup>314</sup> Lemche, *Early Israel*, 406.

<sup>315</sup> Dever, “Contribution”.

<sup>316</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 30.

<sup>317</sup> Lemche, *Early Israel*, 407.

<sup>318</sup> Lemche, *Early Israel*, 408.

<sup>319</sup> Lemche, *Early Israel*, 414-415.

<sup>320</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 307-308.

<sup>321</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 16-20.



Gezien de veelvuldige kritiek moet ook de waarde van hypothese III als heuristisch model ter verklaring van het ontstaan van Israël in Kanaän betwijfeld worden.

IV) Ook Finkelstein heeft een theorie ontwikkeld om het ontstaan van Israël te verklaren en ook hij verklaart dit ontstaan door processen in het land zelf en niet door binnendringen van buitenaf. Van belang is, dat zijn theorie steunt op recent archeologisch onderzoek.

In de Midden Bronstijd II B floreerde het land. In die tijd ontstonden honderden nederzettingen. Zertal heeft zo'n 116 vestigingen in Manasse uit deze tijd onderzocht en Finkelstein 60 in Efraïm.<sup>322</sup> Aan het einde van die periode werden echter honderden onversterkte vestigingen verlaten en het begin van de Late Bronstijd toont een crisissituatie, Manasse telde toen slechts 22 vestigingen, Efraïm 5 en Benjamin en Juda twee tot drie.

In de zestiende eeuw voor Christus kozen kennelijk veel landbouwers voor een nomadisch bestaan, dat archeologisch moeilijk aanwijsbaar is, hoewel de aanwezigheid van geïsoleerde heiligdommen en begraafplaatsen een indicatie vormt<sup>323</sup>. Finkelstein oppert een aantal mogelijke oorzaken: een algemeen gevoel van onzekerheid door Egyptische en Hurritische invallen, ecologische factoren en spanningen binnen het Kanaänitische sociaal-politieke systeem.<sup>324</sup> Hij wijst op Egyptische bronnen uit het Nieuwe Koninkrijk, die melding maken van grote groepen nomaden, de Shosu of Sutu,<sup>325</sup> maar zwijgen over de Habiru.

In de IJzertijd I nam het aantal vestigingen echter weer sterk toe, 96 in Manasse, 122 in Efraïm en 22 in Benjamin en Juda.<sup>326</sup>

Waarom na het einde van de dertiende eeuw weer veel vestigingen ontstonden, is volgens Finkelstein heel moeilijk na te gaan, maar een vergelijking met

---

<sup>322</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 339.

<sup>323</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 343-344.

<sup>324</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 342.

<sup>325</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 345.

<sup>326</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 339-341. Dever, *What did the biblical writers know?*, 110, schrijft, dat in het antieke Israël, voornamelijk in het centrale heuvelland, driehonderd kleine boerendorpen nieuw gesticht zijn in de late 13e tot 12e eeuw v. Chr. Vanaf de 13e tot 11e eeuw v. Chr. vond in het centrale heuvelland een bevolkingsexplosie plaats.

vestigingsprocessen van nomaden in de negentiende en twintigste eeuw van onze jaartelling helpt om stimuli vast te stellen als: verbeterde veiligheidsomstandigheden, de invloed van aangrenzende culturen, de aanwezigheid van externe economische alternatieven voor het herdersbestaan, militaire druk door een centrale instantie, klimaatsveranderingen, de problemen van het herdersbestaan en de ineenstorting van de socio-politieke organisatie van de boeren, in de nabijheid van wie de nomaden leefden. Een aantal van deze stimuli zijn aanwijsbaar aan het einde van de Late Bronstijd, zoals Egyptische militaire campagnes, Egyptische economische exploitatie van de steden die in de dertiende eeuw zijn hoogtepunt bereikte, conflicten tussen de Kanaänitische stadsstaten, wellicht lange perioden van droogte en ook de druk, die de zeevolkeren uitoefenden.<sup>327</sup> Wellicht zijn de nomaden overgegaan op het verbouwen van graan, omdat de steden geen overschot meer hadden aan graan, dat de nomaden nodig hadden en met de stedelingen ruilden voor dierlijke produkten. Dit verbouwen van graan was dan het begin van een langdurig vestigingsproces als landbouwers.<sup>328</sup> De gebieden daarvoor waren het Transjordanse plateau, het Jordaandal, de woestijnrand en het centrale bergland, waar weinig Kanaänieten woonden en waar veeteelt met graanbouw gecombineerd kon worden. Dat zich in het centrale bergland van Palestina in het begin van de IJzertijd I een nieuwe bevolkingsgroep vestigde, leidt Finkelstein af uit nieuwe elementen in de materiële cultuur.<sup>329</sup> Hij acht het ontstaan van Israëlitische nederzettingen in de IJzertijd I geografisch identificeerbaar door: de omvang,<sup>330</sup> het vestigingspatroon, de architectuur, de layout<sup>331</sup> en het aardewerk, speciaal de voorraadkruiken met kraagrand, die niet voorkwamen in de Late Bronstijd, maar die lijken op kruiken uit de Midden Bronstijd in het centrale bergland. Deze voorraadkruiken met kraagrand zijn ook in kleine hoeveelheden gevonden in de kustvlakte, in de noordelijke dalen en in Transjordanië, dus ze kunnen niet dienen ter indicatie van een ethnische identiteit,

---

<sup>327</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 345.

<sup>328</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 346.

<sup>329</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 282-283, 312-314, 337 en 355.

<sup>330</sup> 5 à 6 dunam of minder (Een dunam is circa 1000 vierkante meter).

<sup>331</sup> Niet versterkte vestigingen; woningen gelijk in omvang; woningen met pilaren (waarvoor de tent van de nomade ten voorbeeld stond); silo's in de grond gegraven en afgezet met stenen (kenmerkend voor de beginfase van een zich vestigen).

maar kwantitatief overwegen de vondsten in het centrale bergland sterk.<sup>332</sup> De kruiken zijn in gebruik geweest tot de eerste helft van de tiende eeuw, vooral in noordelijk Transjordanië en het centrale bergland van Israël.<sup>333</sup>

De eerste Israëlitische vestigingen lagen dicht bij de belangrijke Kanaänitische steden, wat meer op symbiose dan op revolutie wijst.<sup>334</sup> Hopkins benadrukt de noodzaak tot samenwerking, ook tussen de vestigingen onderling.<sup>335</sup>

De vestigingen waren niet versterkt en werden in ellipsvorm aangelegd, zoals nomaden een tentenkamp bouwen.<sup>336</sup> De grootste concentratie van de vestigingen vinden we in het centrale bergland en in het Jordaandal, zoals blijkt uit de twee kaartjes op de laatste pagina's<sup>337</sup> van deze paragraaf.

Finkelstein legt de nadruk op nomaden. Volgens Dever zullen onder degenen, die vanaf het einde van de Late Bronstijd sedentair werden, zich ook veel bandieten (Habiru) bevonden hebben.<sup>338</sup>

Israël is dus ook volgens Finkelstein in Kanaän ontstaan. Alleen de zeevolkeren zijn rond 1200 van buiten Kanaän het land binnengedrongen.

Uit literaire gegevens zou men kunnen afleiden, dat Israël al in de dertiende eeuw in Kanaän bestond. Dit zou kunnen blijken uit de Merneptah Stele, ook wel Israël Stele genoemd.

Deze stele bevat een loflied op de overwinning van Farao Merneptah op de Libische stammen en is gedateerd in het vijfde jaar van de regering van Merneptah, wiens regering begon in 1213.<sup>339</sup> De stele is dus van 1208.

Kanaän wordt op de stele aangeduid met het determinatief voor vreemd land en de steden Askelon, Gezer en Yenoam met het determinatief voor stad, maar op de stele

---

<sup>332</sup> Dever, *What did the biblical writers know?*, 115-124, concludeert uit de opgravingen van nederzettingen en hun materiële cultuur, die een samenhangend patroon tonen in een bepaald gebied, tot het ontstaan van een nieuwe *ethnische* groep, in casu de (Proto-)Israëlieten.

<sup>333</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 280-282.

<sup>334</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 310 en 349.

<sup>335</sup> Hopkins, *Highlands*, 269-272.

<sup>336</sup> Finkelstein, *Archaeology*, 313 en 248.

<sup>337</sup> Overgenomen uit: Finkelstein, *Archaeology*, 325 en 329.

<sup>338</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 54.

<sup>339</sup> W.W. Hallo en K.L. Younger, Jr. (ed), *The Context of Scripture, II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, 40-41

staat ook geschreven: “Israël is verwoest, zijn zaad is niet meer” en Israël wordt hier aangeduid met het determinatief voor volk.<sup>340</sup> Er was dus in 1208 al een volk Israël en de Farao achtte het belangrijk genoeg om te pochen op een overwinning.

Volgens P.K. McCarter sloten de mensen, die zich in het heuvelland van Palestina vestigden, zich bij dit volk aan in een proces van creëren van ethnische begrenzings door religie<sup>341</sup> en gefingeerde genealogie.<sup>342</sup>

B. Halpern wijst er op, dat volgens de bijbel de Exodus uit Egypte plaats vond aan het einde van de Late Bronstijd. Ramses II, de vader van Merneptah, is volgens hem de Farao van de onderdrukking,<sup>343</sup> die in de dertiende eeuw plaatsvond en waaraan de Kanaänieten zich op verschillende tijdstippen in de dertiende eeuw vanuit Egypte door vlucht onttrokken. Niettemin stelt Halpern, dat een nieuwe bevolking, afkomstig uit Noord-Syrië, ging wonen in Transjordanië en het heuvelland van Cisjordanië in de dertiende eeuw. Laatstgenoemde is volgens hem de bevolking, die door Merneptah in de stele “Israël” genoemd wordt.<sup>344</sup> In Transjordanië behoorden ook Ammon, Moab en Edom tot die nieuwe bevolking.<sup>345</sup> Nu uit de bestudering van de deuteronomistische geschiedschrijving volgt, dat de Deuteronomisten een theologisch werk schreven in plaats van een historisch werk, rijst de vraag of de directe context, het boek Richteren, wellicht een indicatie geeft omtrent het historische karakter van het Simsonverhaal. Bezien wij dus het boek Richteren.

---

<sup>340</sup> Aldus Shanks in *Rise of Ancient Israel*, 19. De Egyptische hieroglyphen zijn fonetisch of ideografisch. Fonetische tekens duiden letters of lettergrepen aan. Bijna elk Egyptisch woord wordt gevolgd door een ideografisch teken, dat determinatief genoemd wordt en de soort aangeeft waartoe het woord behoort (P. Le Page Renouf, *An Elementary Grammar of the Ancient Egyptian Language*).

<sup>341</sup> McCarter is van mening, dat deze “Proto-Israëlieten” reeds YHWH vereerden.

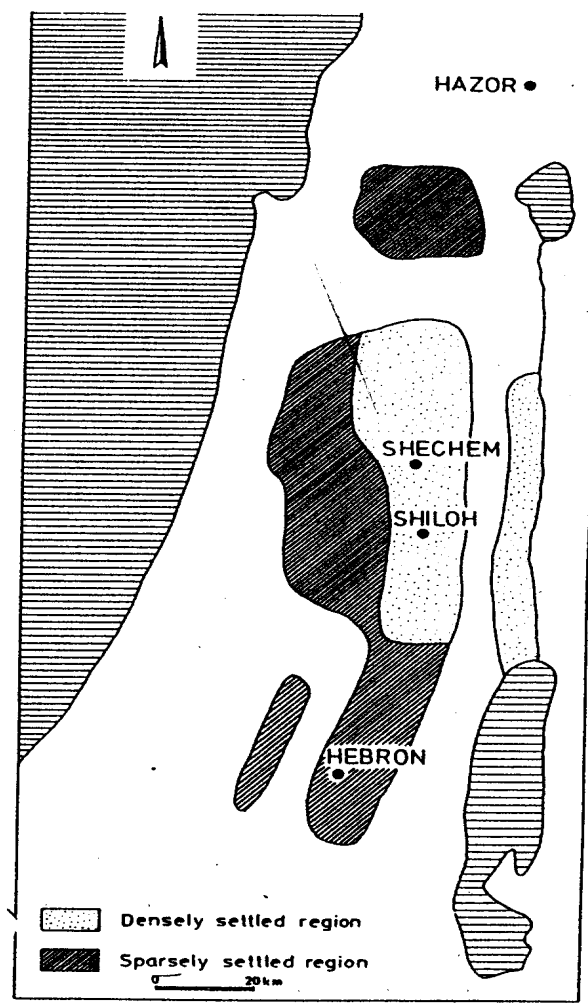
<sup>342</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 133-136.

<sup>343</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 101.

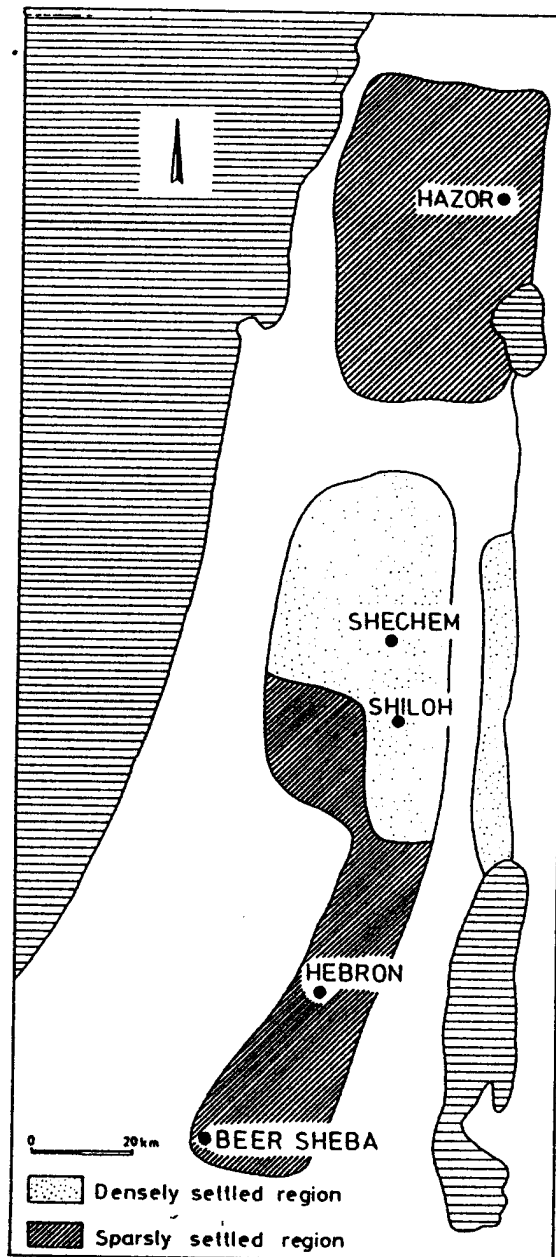
<sup>344</sup> Shanks e.a., *Rise of Ancient Israel*, 103.

<sup>345</sup> De Moor, *The rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, 119-121, ziet een beweging vanuit Transjordanië, waar de Proto-Israëlieten talrijk waren, naar Cisjordanië. Hij verdedigt een migratie van de Proto-Israëlieten van het gebied van Teman in het zuiden naar het gebied van Bashan rond het midden van het tweede millennium voor Christus ( *Rise of Yahwism*, 206).

Map of the Israelite  
Settlement — early stages.



Map of the Israelite  
Settlement — end of 11th  
century BCE.



## Het boek Richteren.

### 2.2.0 Raamwerk in het boek Richteren.

Het boek Richteren blijkt, naast andere gedeelten, een aantal verhalen te bevatten over Richters, die hun volk verlost. De reden voor Israëls ellende is steeds het dienen van afgoden, zoals blijkt uit Richteren 2 : 10-19 en ook uit het voorbeeldverhaal over Otniël.<sup>346</sup>

De elementen van dit verhaal komen steeds terug als raamwerk rond de verlossersverhalen, behalve echter bij het Simsonverhaal:

- Israël dient de afgoden.<sup>347</sup>
- Israël wordt in de macht van de vijand gebracht.<sup>348</sup>
- In nood roept Israël tot JHWH.<sup>349</sup>
- JHWH verwekt een bevrijder.<sup>350</sup>
- JHWH strijdt middels de bevrijder voor Israël.<sup>351</sup>
- De vijand wordt onderworpen.<sup>352</sup>
- Tenslotte heeft het land rust gedurende één of twee generaties.<sup>353</sup>

Naast de verlossers bevat het boek Richteren echter ook een lijst met zgn. “kleine”

Richteren. Kenmerkende literaire vormen in deze lijst zijn:

1. Iedere Richter is verbonden met zijn voorganger door de woorden “na hem”.
2. Van iedere Richter wordt gezegd dat hij Israël ..... jaar richtte.
3. Van iedere Richter wordt vermeld, dat hij “stierf en begraven werd in.....”<sup>354</sup>

---

<sup>346</sup> Ri. 3 : 7-11.

<sup>347</sup> Ri. 3 : 12; 4 : 1; 6 : 1; 10 : 6; 13 : 1 (ik heb hierover een andere opvatting, zie p. 78).

<sup>348</sup> Ri. 3 : 12-14; 4 : 2; 6 : 1-2; 10 : 7-8, 13 : 1.

<sup>349</sup> Ri. 3 : 15; 4 : 3; 6 : 6; 10 : 10.

<sup>350</sup> Ri. 3 : 15; 4 : 6-7; 6 : 14-16; 11 : 30-32.

<sup>351</sup> Ri. 3 : 28; 4 : 14-15; 6 : 34-36, 7 : 7, 15, 22; 11 : 32.

<sup>352</sup> Ri. 3 : 30; 4 : 23-24; 8 : 28; 11 : 33.

<sup>353</sup> Ri. 3 : 30; 5 : 31; 8 : 28. Het Jefta verhaal eindigt met een omschrijving als bij de kleine Richteren.

Simson is echter niet opgenomen in de lijst van kleine Richteren en – anders dan bij Jefta – zijn verhaal ook niet.

Reeds bij een eerste observatie lijkt Simson dus uit de toon te vallen in het boek Richteren. Bij een nadere beschouwing wordt deze indruk versterkt.

### 2.2.1. Indeling van het boek Richteren.

In het boek Richteren kunnen de volgende segmenten onderscheiden worden:

- Ri. 1 : 1 - 2 : 5.
- Ri. 2 : 6 - 3 : 6.
- Het Otniël-verhaal, Ri. 3 : 7-11.
- De verhalen over Ehud, Debora/Barak en Gideon/Abimelek.
- Het raamwerk rond de verhalen en de inleidingen.
- De lijst van de kleine Richteren.
- Het Jefta-verhaal.
- Het Simson-verhaal.
- De capita Ri. 17 - 21.

Noth heeft veel navolging gekregen voor zijn opvatting, dat het boek Richteren tot het Deuteronomistische Geschiedwerk behoort. Exegeten verschillen van mening over de vraag naar de historiciteit van de verhalen. Ik zal verschillende opvattingen noemen over elk van bovenstaande segmenten en ook die betreffende de vraag wat een Richter is.

Uit het onderzoek in dit hoofdstuk zal duidelijk moeten worden of het waarschijnlijk is, dat het Simsonverhaal in het deuteronomistische boek Richteren past.

### 2.2.2. R.H. O'Connell.

Voor O'Connell is dit geen punt van overweging. Hij concludeert dat de verhalen over de Richteren/Verlossers voorafschaduwen zijn van de schilderingen van Saul en

---

<sup>354</sup>Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, 59. Ook Noth, "Das Amt des "Richters Israels", in Baumgartner e.a., *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, 407.



David als boegbeelden van het koningschap in 1 Samuël. In zijn boek<sup>355</sup> beschrijft hij de retorische strategie van het boek Richteren door verschillende niveau's van intrige in de verhalen te analyseren. Daarbij ziet hij Simson als één van de Richteren in het Deuteronomistische Geschiedwerk. De schildering van Simson ziet hij als analoog aan die van Saul.<sup>356</sup> De hoofdintrige van het Simsonverhaal is naar zijn mening de bevrijding van Israël door YHWH middels Simson.<sup>357</sup> De structuur van het Simsonverslag toont vier niveau's van intrige, evenals dat van het Jeftaverslag. Evenwel, "unlike the plotstructures of the accounts of Gideon/Abimelech and Jephthah, the subplots of the Samson account (Plots B,C and D) do not extend beyond the resolution of the situational crisis that was introduced in the exposition of Plot A. Indeed, unlike other deliverer accounts in Judges, Plot A of this account is never fully resolved".<sup>358</sup> Ook in andere opzichten ziet O'Connell grote verschillen tussen Simson en de andere Richteren/Verlossers<sup>359</sup>, maar hij blijft Simson zien als een Richter, die thuishoort in het deuteronomistische Richterenboek.

### 2.2.3. R.G. Boling.

Het commentaar van R.G. Boling suggereert vooral een deuteronomistische redactie van ouder materiaal. Zelfs de teksten uit Richteren 2, die Weinfeld en Hoffman<sup>360</sup> als

---

<sup>355</sup> O'Connell, *The rhetoric of the book of Judges*.

<sup>356</sup> *The rhetoric*, 295-296.

<sup>357</sup> *The rhetoric*, 214: "Plot A, the main plot of the account, governs the full extent of chs. 13-16 and traces action leading toward YHWH's deliverance of Israel from the Philistines through Samson – though this plot lacks a complete resolution".

<sup>358</sup> O'Connell, *The rethoric*, 203-204.

<sup>359</sup> O'Connell, *The rethoric*, 214-215: "Since, by means of the angelic annunciation, Samson is appointed a Nazarite deliverer from birth, the reader is induced to hope that this deliverer might prove to be the awaited ideal deliverer. Yet, the birth annunciation only proves to augment Samson's neGathive characterization when the reader realizes that, in the book of Judges, he is the deliverer who is least interested in being a deliverer. Samson is portrayed as a self-gratifying brute whose acts of deliverance are rarely better than by-products of his spiteful nature. Nevertheless, this will also redound to YHWH's glory, for, through his control of circumstances, YHWH manages the affairs of this prankish womaniser so as to accomplish for Israel a measure of relief – even comic relief – from the oppression of their Philistine overlords".

<sup>360</sup> Weinfeld, *Deuteronomy*, Appendix, A. Hoffman, *Reform und Reformen*, 327-366.

deuteronomistische taalgebruik aanwijzen, noemt Boling de proloog<sup>361</sup> tot een vóordeuteronomistisch “pragmatisch” werk, dat verder de kleine Richteren en de verhalen tot hoofdstuk 16 omvatte en uit de achtste eeuw zou dateren. Ook Simson, die volgens Boling ergens tussen 1160 en 1100 leefde,<sup>362</sup> behoorde tot de groep Richteren/Redders, die in het “pragmatische werk” vermeld worden. De deuteronomische historicus in de zevende eeuw, tijdens de regering van koning Josia, voegde een aantal teksten toe aan dit werk, waaronder Richteren 16.<sup>363</sup> Een latere deuteronomistische uitgever voltooide het werk tijdens de Babylonische ballingschap en voegde de hoofdstukken 1 en 19-21 toe.<sup>364</sup> Al deze hoofdstukken, ook 17 en 18, beschouwt Boling als historische verslaglegging van premonarchale gebeurtenissen. Hij beroept zich echter op inmiddels achterhaalde theorieën. De verschijning van de Israëlieten in Kanaän verklaart hij met het inmiddels omstreden “boerenrevolutie-model”.<sup>365</sup> De positie van de Richter verklaart hij met het achterhaalde amphiktyoniemodel van Noth.<sup>366</sup>

Daar we bovendien van de Deuteronomist een concentratie op theologische aspecten mogen verwachten, in plaats van een beschrijving van historische gebeurtenissen, is het de vraag of Bolings benadering geschikt is om de betekenis van het boek Richteren te verduidelijken.

Dit klemmt temeer, omdat de vermelding van Simson als één van de Richteren haaks staat op de opvattingen van andere exegeten, die een opeenhoping van oudtestamentische motieven in het Simsonverhaal zien. Volgens B.G. Webb komen centrale thema’s in het Richterenboek tot een climax in de Simsonverhalen<sup>367</sup> en ook K.R.R. GrosLouis is de mening toegedaan: “Samson in a sense epitomizes the judges”.<sup>368</sup>

---

<sup>361</sup>Boling, *Judges*, 30.

<sup>362</sup>Boling, *Judges*, 224.

<sup>363</sup>Boling, *Judges*, 30-31; 66-67; 127; 193; 254-259.

<sup>364</sup>Boling, *Judges*, 30, 63-66 en 271-279.

<sup>365</sup>Boling, *Judges*, 64.

<sup>366</sup>Boling, *Judges*, 19-21. Zie ook par. 2.2.7.1.2. in deze dissertatie.

<sup>367</sup>Webb, *The Book of the Judges. An Integrated Reading*, 164-165 en 179.

<sup>368</sup>GrosLouis, “The Book of Judges”, in K.R.R. GrosLouis, J.S. Ackerman en Th.S. Warshaw (ed), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, 161.

J.A. Soggin constateert in Richteren 13 een concentratie van thema's die in andere oudtestamentische verhalen voorkomen,<sup>369</sup> terwijl Crenshaw in heel Richteren 13 – 16 bekende thema's en motieven uit Israëls literatuur ontdekt.<sup>370</sup>

Als het Simsonverhaal een historisch verhaal uit de twaalfde eeuw voor Christus zou zijn, kunnen we vaststellen dat de opeenhoping van oudtestamentische motieven in dit verhaal onverklaarbaar is.

### 2.2.3.1. Kritiek op de theorie van Boling.

J.D. Martin ziet Richteren 1 als heterogeen materiaal, niet als historische verslaglegging, zoals Boling doet.<sup>371</sup> Ook heeft hij kritiek op Bolings opvatting, dat de hoofdstukken 17 en 18 ons zouden informeren omtrent een migratie van de Danieten, laat in de periode van de Richteren.<sup>372</sup> Evenmin deelt hij de mening van Boling, dat het boek Richteren een chronologisch proces van het begin tot het eind beschrijft, zodat het eerste deel van de lijst van de kleine Richteren zou duiden op een vredige periode na de ontreddering van Abimeleks regering.<sup>373</sup> Zo ziet Boling Thola, die “na Abimelek opstond teneinde Israël te redden”<sup>374</sup> als een man die, na de wanorde van Abimelek, Israël goed bestuurd.<sup>375</sup>

J.A. Soggin voert hiertegen als bezwaar aan, dat dan eenvoudigweg de pan-Israëlitische conceptie wordt overgenomen en die is laat, zo niet direct deuteronomistisch.

A.G. Auld is van mening, dat de opvattingen van Boling omtrent de groei en de structuur van het boek Richteren soms slecht gefundeerd zijn en dat er spanningen zijn tussen analyses in verschillende delen van zijn werk.<sup>376</sup>

---

<sup>369</sup> Soggin, *Judges*, 230.

<sup>370</sup> Crenshaw, *Samson*, 18-19.

<sup>371</sup> Boling, *Judges*, 63-66 en Martin, “Review of Boling’s Judges”, *JSOT* 1, 37-39.

<sup>372</sup> Boling, *Judges*, 266-267 en Martin, “Review”, 37-39.

<sup>373</sup> Boling, *Judges*, 189 en Martin, “Review”, 37-39.

<sup>374</sup> Ri. 10 : 1.

<sup>375</sup> Boling, *Judges*, 187.

<sup>376</sup> Auld, “Review of Boling’s Judges. The Framework of Judges and the Deuteronomists”, *JSOT* 1, 41-46. In tegenstelling tot het schema op p. 30 van zijn

#### 2.2.4. De theorie van W. Richter.

Niet alleen Boling, maar ook anderen plaatsen de verhalen van de Richteren in een geschiedkundig kader. Zeer bekend is de opvatting van W. Richter. Na een grondig vormhistorisch onderzoek ontwikkelde hij de theorie, dat reeds vóór het werk van de Deuteronomist een “reddersboek” bestond, waarin profetische kringen in het noordrijk ten tijde van Jehu een aantal verhalen hadden samengebracht.<sup>377</sup> De theologische motieven in dit reddersboek waren “de oorlogen van JHWH”<sup>378</sup> en het schema “roeping”.<sup>379</sup> Ook wordt God sprekend en handelend ingevoerd.<sup>380</sup> Dit reddersboek bestond uit de verhalen over Ehud, Debora/Barak in Richteren 4<sup>381</sup> en Gideon/Jerubbaäl. Vormkritisch maakt Richter nog onderscheid tussen het literaire genre ( “Gathtung”) van de oorspronkelijke verhalen, van het reddersboek en van de toevoegingen.<sup>382</sup> Onder invloed van de wetgeving van Deuteronomium is het reddersboek met het raamwerk rond de verhalen uitgebreid, terwijl in een tweede deuteronomische bewerking het voorbeeldverhaal Richteren 3 : 7-11, het Othniëlverhaal werd aangebracht. Pas daarna is deze combinatie in het Deuteronomistische Geschiedwerk ingebracht.<sup>383</sup> Dit werk werd in de Babylonische

---

boek blijkt Boling ook Ri. 2 : 11/17 en 3 : 5-6 tot de deuteronomistische uitgave te rekenen en noemt hij Ri. 2 : 18-19 en 3 : 2 deuteronomistische notities. Auld rekent de hoofdstukken 17-21 niet tot de deuteronomistische uitgave van het boek Richteren, want in deze hoofdstukken ontbreken zowel deuteronomistisch taalgebruik als Richteren en eveneens het dominante deuteronomistische thema dat Israël YHWH verlaat om andere goden te dienen. Andere indicaties zijn het koningsgezinde vers, dat enkele malen herhaald wordt, het op de voorgrond treden van Juda en Bethlehem en de bevraging van het orakel. Volgens Auld zijn de hoofdstukken 17-21 ingevoegd door een post-deuteronomistische Judese redacteur, die ook hoofdstuk 1 toevoegde.

<sup>377</sup> Richter, *Untersuchungen*, 339-340.

<sup>378</sup> Richter, *Untersuchungen*, 322-323.

<sup>379</sup> Richter, *Untersuchungen*, 335 en 338.

<sup>380</sup> Richter, *Untersuchungen*, 336.

<sup>381</sup> Ri. 5 is onafhankelijk hiervan ontstaan en wellicht in Jeruzalem overgeleverd, aldus Richter, *Untersuchungen*, 111-112.

<sup>382</sup> Richter, *Untersuchungen*, 384-397.

<sup>383</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 85-86.

ballingschap geschreven.<sup>384</sup> De deuteronomistische geschiedschrijver bracht de (bestaande) lijst van de kleine Richteren in.<sup>385</sup> Chronologisch plaatste hij volgens W. Richter de kleine Richteren vóór de koningentijd en de periode van de Redders daarvóór.<sup>386</sup> W. Richter neemt dus aan dat “Redder” de oudere term is, en dat “Richter” een lokaal ambt was. Verder neemt hij aan dat “Richter” de latere literaire en theologische term van het hele boek is geworden. Verder voegde de Deuteronomist de ( reeds bestaande) verhalen van Jefta en Simson toe.<sup>387</sup> Richter kreeg veel navolging. Ik noem A.D.H. Mayes,<sup>388</sup> R. Smend,<sup>389</sup> en J.A. Soggin.<sup>390</sup>

#### 2.2.4.1. Kritiek op de theorie van W. Richter.

Zoals bekend zag Noth de Deuteronomist als een verzamelaar/auteur, wiens narratieve materiaal nog niet in de vorm van een samenhangende collectie aanwezig was. Uitgesproken kritiek op Richters these van een reddersboek hebben F. Crüsemann en U. Becker. Crüsemann stelt, dat de Richterenverhalen door een deuteronomistisch raamwerk zijn verbonden. Richter is er naar zijn mening niet in geslaagd om vroegere verbindingen aan te tonen, hij wijst slechts op zeer algemene overeenstemmingen in structuur, en zulke vormhistorische vaststellingen kunnen geen basis vormen voor literair-kritische en literair-historische beslissingen. Becker stelt bij het Ehud verhaal,<sup>391</sup> dat het plaatsen van de oude verhalen in een bredere historische en theologische context kenmerkend is voor de deuteronomistische historicus en bestrijdt dan ook Richters opvatting, dat hier de hand van de schrijver van het reddersboek is te bespeuren. Het Ehud-verhaal werd door Dtr. H. in

---

<sup>384</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 91.

<sup>385</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 115.

<sup>386</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 129 en 133.

<sup>387</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 139.

<sup>388</sup> Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A redactional study of the deuteronomistic history*, 62-63.

<sup>389</sup> Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 126-127.

<sup>390</sup> Soggin, *Judges*, 5-6 en 203.

<sup>391</sup> Becker, *Richterzeit*, 107-122.

zijn voorstelling van de Richterentijd opgenomen.<sup>392</sup> Ook bij de andere verhalen ontkent Becker het bestaan van een reddersboek, voorafgaande aan het werk van de deuteronomistische historicus. Een literair-kritische analyse van de Debora/Barak geschiedenis<sup>393</sup> bracht hem tot de overtuiging, dat het basisverhaal door de deuteronomistische historicus is geschreven op basis van het Deboralied en de Jabin-overlevering. De door W. Richter vastgestelde oneffenheden in het verhaal noemt hij een weerspiegeling van de door Dtr. H gebruikte bron Richteren 5.<sup>394</sup>

In Richteren 6 – 9 ziet Becker vooral de tegenstelling tussen de redder Gideon, die in opdracht van JHWH handelt en de onheil veroorzakende koning Abimelek, die de troon usurpeerde. In zijn literair-kritische analyse<sup>395</sup> schrijft hij deze geschiedenis toe aan de anti-monarchale Dtr. H, die een aantal locale overleveringen betreffende Gideon alsmede verhalen over Abimelek combineerde.

Dit basisverhaal is door Dtr. N en latere redacteurs uitgebreid.

---

<sup>392</sup> Becker, *Richterzeit*, 107-122. Dtr. H formuleerde Ri. 3 : 12, 13aba, 14, 15, 18bb, 27, 29 en 30. Latere redacteurs schreven 3 : 13bb, 19 en 28.

<sup>393</sup> Becker, *Richterzeit*, 123-138.

<sup>394</sup> Becker, *Richterzeit*, 138.

<sup>395</sup> Becker, *Richterzeit*, 140-208.

### 2.2.5. De theorie van J. Schüpphaus.

Volgens J. Schüpphaus<sup>396</sup> behoorden de geschiedenissen van Ehud, Debora/Barak, Gideon/Abimelek en ook Jefta tot een vóordeuteronomistische verzameling van richterenverhalen, die reeds heel Israël op het oog had. In Richteren 2 : 6 – 3 : 6 vond Schüpphaus een vóordeuteronomistische inleiding tot de richter-geschiedenissen, die behoort tot de Sichemtraditie van Jozua 24 : 1 e.v. en waarin Ri. 2 : 18 de redactionele verbinding vormt, die de richterenverhalen met de lijst van de kleine Richteren verbindt.<sup>397</sup> Het reeds bestaande Simsonverhaal past niet binnen de door Ri. 2 : 18 vastgestelde horizon van de geschiedenis, maar overschrijdt deze en betekent een voortgang in de geschiedenis.<sup>398</sup> De Deuteronomist, die het Simson-verhaal in zijn geschiedenis opnam, "konnte allerdings nicht allzuviel in die Simsongeschichte eingreifen, da sie in seine Konzeption nicht hineinpasste. Das Fehlen einer deutlichen dtr. Überarbeitung ist also in der Andersartigkeit der Simsongeschichte selbst begründet und nicht auf eine erst nachdtr. Interpolation der Simsongeschichte zurückzuführen. Für Dtr war die Simsongeschichte nur die erste Epoche einer 40jährigen Fremdherrschaft der Philister, und er hat sie dementsprechend durch 13,1 und 16,31, bzw. 15,20 (partim) eingestuft".<sup>399</sup> Het blijkt dat Schüpphaus geheel uitgaat van historische verhalen, die door de Deuteronomist als historicus/theoloog zijn opgenomen.

### 2.2.6. Mijn bezwaar tegen de in de paragrafen 2.2.3., 2.2.4. en 2.2.5. genoemde theorieën.

Bij Schüpphaus vinden we een duidelijk voorbeeld van concentratie op historische verslaglegging. Hij gaat er van uit dat een bestaand Simsonverhaal in het

---

<sup>396</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 55-176; 203-206.

<sup>397</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 146.

<sup>398</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 178.

<sup>399</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 179.

Deuteronomistische Geschiedwerk werd opgenomen, hoewel hij er tevens op wijst, dat dit verhaal niet in de deuteronomistische conceptie past.

Zoals echter reeds eerder (par. 2.1.19.2.) door mij is opgemerkt, was de Deuteronomist niet een historicus in onze zin van het woord. De Deuteronomist was een theoloog, die werkte met materiaal uit de traditie van Israël.

## **2.2.7. De lijst van de kleine Richteren.**

### **2.2.7.1. Omschrijving van de functie van de kleine Richteren.**

#### **2.2.7.1.1. W. Richter, H. Niehr, U. Becker, A.D.H. Mayes, J.A. Soggin.**

W. Richter stelde in een tijdschriftartikel, dat evenals in Mari, Ugarit en Fenicië/Punië, de  $\text{𐎲𐎠𐎫𐎷}$  (kleine Richter) bestuurlijke en rechtsprekende taken had. Hij komt tot de conclusie, dat een “Richter van Israël” een uit de stad of de stammen afkomstige, door de stamoudsten tot burgerlijk bestuur over een stad en omgeving aangestelde functionaris was, in een overgangssituatie van stammen naar steden. H. Niehr is dit met hem eens. Niehr onderzocht zeer uitgebreid het gebruik van de wortel  $\text{𐎲𐎠𐎫}$  en zijn derivaten in het antieke Midden Oosten. Vanuit de grondbetekenis “spreken” leidde de semantische ontwikkeling in verschillende contexten tot de betekenissen “heersen” en “rechtspreken”.<sup>400</sup> In Mari ging het om gezagsuitoefening. In Assyrië/Babylonië, Ugarit en Israël werd de autoritatieve betekenis geleidelijk aan sterk gereduceerd en naar het forensische bereik overgebracht. Vóór de koningentijd moeten we echter denken aan een lokaal bestuursambt. De uitbreiding van de activiteiten van de Richteren tot geheel Israël is een deuteronomistische conceptie.<sup>401</sup> In de tijd vóór de monarchie stelden de oudsten de  $\text{𐎲𐎠𐎫}$  aan. Pas in de tijd van

---

<sup>400</sup> Niehr, *Herrschen und Richten. Die Wurzel spt im Alten Orient und im Alten Testament*, 24, 124-129, 140, 169-171.

<sup>401</sup> Niehr, *Herrschen*, 84-85.



koning Josia wordt de שֹׁפֵט een door de koning benoemde rechter.<sup>402</sup> Daardoor heeft שֹׁפֵט bij de deuteronomistische historicus, die volgens Niehr in de tijd van de Babylonische ballingschap schreef, een forensische connotatie gekregen.<sup>403</sup> Omdat bij Dtr. H. de term שֹׁפֵט een forensische connotatie had gekregen, kon hij volgens Niehr deze in de plaats van de term מוֹשִׁיעַ plaatsen, die Niehr forensisch verstaat als “redder uit een situatie van ongerechtigheid”.<sup>404</sup> Ook W. Richter zag מוֹשִׁיעַ als een reeds bestaande term, die een redder uit de tijd van vóór de monarchie aanduidde.<sup>405</sup> Dit nu bestrijdt U. Becker.<sup>406</sup> Hij stelt vast, dat in veruit de meeste gevallen de term een praedicaat van YHWH is. De plaatsen, waar de term een reddersfunctie van een mens zou aanduiden,<sup>407</sup> zijn exilisch / na-exilisch, in ieder geval later dan Dtr. H. Op grond hiervan stelt Becker, dat de term מוֹשִׁיעַ een schepping van de deuteronomistische historicus is. Evenals bij het redder zijn van YHWH duidt מוֹשִׁיעַ een permanente opgave van een mens aan, een soort ambt. Dit komt overeen met een semantische waarde van שֹׁפֵט “iemand aan zijn recht helpen”. Dtr. H heeft zowel de titel מוֹשִׁיעַ als de titel שֹׁפֵט gecreëerd. Door beide titels te combineren heeft Dtr. H een leiderschap vóór de tijd van de monarchie aangeduid, waarin zich administratieve en sociologische opgaven en opgaven van rechtspraak verenigen, een leidersambt dat steeds van YHWH, de מוֹשִׁיעַ afgeleid blijft. Volgens A.D.H. Mayes heeft שֹׁפֵט de betekenis van “bevrijden”, naast die van “rechtspreken”.<sup>408</sup> De inhoud van de functie, die de kleine Richteren uitoefenden, is volgens Mayes onduidelijk. Zij zullen niet als veldheren zijn opgetreden, want dan zou dat wel, evenals bij Jeftā, zijn overgeleverd. Wellicht vormde de Richter een hof van beroep of behandelde hij gecompliceerde rechtszaken of kondigde hij wetten af. Waarschijnlijk was hij door de stamoudsten

<sup>402</sup> Niehr, *Herrschen*, 140.

<sup>403</sup> Niehr, *Herrschen*, 101-102 en 154. Ook bij zijn behandeling van het begrip שֹׁפֵט in ThAWT (VIII, 408-428) stelt Niehr, dat we bij de kleine Richteren dit woord als “leiden” of “regeren” moeten opvatten, dus niet in forensische zin. G. Liedke legt in THAT (II, 999-1009) er de nadruk op, dat שֹׁפֵט het brengen of opnieuw brengen van shalom tot doel heeft.

<sup>404</sup> Niehr, *Herrschen*, 153-155.

<sup>405</sup> Richter, *Untersuchungen*, 178-179 en 185-186.

<sup>406</sup> Becker, *Richterzeit*, 95-98.

<sup>407</sup> 2 Kon. 13 : 5; Ob. 21; Jes. 19 : 20; Neh. 9 : 27.

<sup>408</sup> Mayes, *Israel in the Period of the Judges*, 57 en 61.

aangesteld voor de beoefening van de rechtspraak in hun gebied, aldus Mayes.<sup>409</sup> De Richter trad lokaal op, de uitbreiding tot heel Israël is door de Deuteronomist tot stand gebracht. De kenmerkende literaire vormen in de lijst van de (kleine) Richteren zijn reeds boven genoemd op de pp.106-107.

J.A. Soggin stelt, dat van de kleine Richteren niets bekend is, ook niet of zij als rechters of wetgevers optraden, alle opvattingen zijn hypothesen. Zelf suggereert hij dat de kleine Richteren duiden op een instituut, dat te vergelijken is met dat van de eponymen in Assyrië, omdat bij hen geen stereotypieën van de aantallen jaren voorkomen, zoals bij de grote Richteren, maar pittoresque aanduidingen van familieleden, die door hun bizarre aard in het geheugen zouden kunnen blijven hangen.<sup>410</sup>

#### 2.2.7.1.2. De (achterhaalde) amphiktyonie theorie van M. Noth.

Noth is van mening, dat een ambt “Richter van Israël” bestond vóór de koningentijd en ook nog in de koningentijd. De ambtsdrager was een vorst, een *šū* en was afgevaardigde binnen het kader van een amphiktyonie.<sup>411</sup>

Volgens Mayes is er in het Oude Testament slechts éénmaal sprake van een “Richter van Israël”, namelijk in Micha 4 : 14, maar dit vers heeft betrekking op de davidische

---

<sup>409</sup> Mayes, *Period*, 67.

<sup>410</sup> Soggin, *Judges*, 196-200. De eponymen, waarop Soggin doelt, worden genoemd door Oppenheim in *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1977, 99-100 en beschreven door Ungnad in *Reallexikon der Assyriologie*, II, 412-457. Werd in Babylonië tot de Kassietentijd het jaar naar een belangrijke gebeurtenis genoemd en werd tijdens de Kassietendynastie (1750-1175 v. Chr.) de telling naar koningsjaren ingevoerd, in Assyrië werd het jaar naar een hoge ambtenaar, een eponym, genoemd. Vaak was dat de koning, gedurende één jaar aan het begin van zijn regering. Er zijn eponymenlijsten, die alleen de namen vermelden; op andere eponymenlijsten staan ook historische aantekeningen. Aan de naam van de eponym gaat het akkadische woord “li-i-mu” vooraf. Dit betekent “kring” en kan worden afgeleid van “lawû” = “omgeven”. De eponymenlijsten van 911-648 v. Chr. zijn kanoniek.

<sup>411</sup> Noth, “Das Amt des ‘Richters Israels’”, 415-417.

koning, die verantwoordelijk was voor de handhaving van recht en gerechtigheid onder het gehele volk.<sup>412</sup>

Noth ontleende zijn hypothese van de organisatie van Israël in de richterentijd als een amphiktyonie aan het feitelijke historische bestaan van de Griekse en Etruskische amphiktyonieën, sacrale stamverbanden in twaalf- en zestallen rond een centraal heiligdom, dat zij om beurten een maand of twee maanden onderhielden en waar de feesten van de amphiktyonie gevierd werden, één en ander onder supervisie van de zgn. ἑξομῦψιν ημιονες, afgevaardigden uit elke stam. Naar de mening van Noth bekleedde de ἄψιν deze positie.<sup>413</sup> Volgens Mayes kan men dit echter slechts afleiden uit late teksten en heeft bijvoorbeeld in Exodus 22 : 28 het woord ἄψιν een algemene betekenis, niet speciaal die van afgevaardigde.<sup>414</sup>

Ook bestond volgens Mayes het ambt van “Richter van Israël” niet als functie binnen een amphiktyonie. Deze titel komt slechts voor in Micha 4 : 14, ook al meende Noth dat in Deuteronomium 17 : 9 en 12 het oude ambt van “Richter Israëls” bedoeld wordt.<sup>415</sup> Volgens Noth bestond er een zelfstandige traditie, dat het volk Israël in twaalf stammen was ingedeeld. Hiervan getuigen naar zijn mening Genesis 49 en Numeri 26 : 5-50<sup>416</sup> alsmede Numeri 1 : 5-15. Een onderdeel van deze twaalf stammen vormde de gesloten Lea-groep van zes stammen.<sup>417</sup> De lijst uit Genesis 49 is de oudste volgens Noth, omdat Levi toen nog een seculiere stam was. Deze lijst is uit de tijd vóór Debora, de lijsten uit Numeri zijn uit de tijd na het Deboralied.<sup>418</sup> Naar de mening van Mayes echter duidt Genesis 49 : 5-7 slechts aan, dat Simeon en Levi geen land meer bezitten.<sup>419</sup> Zowel Noth als Mayes stellen, dat de

---

<sup>412</sup> Mayes, *Period*, 64. cf. 2 Sam. 8 : 15-18. Ook A.S. van der Woude, *Micha*, Nijkerk 1976 en *Profeet en Establishment. Een verklaring van het boek Micha*, Kampen 1985, gaat er van uit dat met “Richter van Israël” in Micha 4 : 14 de davidische koning wordt bedoeld. J.A. Wagenaar, *Oordeel en Heil. Een onderzoek naar samenhang tussen de heils- en onheilsprofetieën in Micha 2-5*, bespreekt de betekenis van “Richter van Israël” in Micha 4 : 14 niet.

<sup>413</sup> Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 46-59 en 97.

<sup>414</sup> Mayes, *Period*, 54-55.

<sup>415</sup> Noth, “Amt des “Richters Israels”, 416.

<sup>416</sup> De late lijsten (P).

<sup>417</sup> Noth, *System*, 1-46.

<sup>418</sup> Noth, *System*, 38-39.

<sup>419</sup> Mayes, *Period*, 25.

Machir van het Deboralied naar het oosten van de Jordaan trok. Een deel bleef ten westen van de Jordaan achter en noemde zich Manasse.<sup>420</sup> Als Jozef de oorspronkelijke eenheid was, die later opgesplitst werd in Efraïm en Manasse, dan is het vreemd dat niet de naam Manasse, doch de naam Machir in het lied van Debora voorkomt. Daarom suggereert Mayes dat Jozef, als collectieve naam voor Efraïm en Manasse, pas na de stammenbewegingen voorkomt en plaatst hij de lijst van Genesis 49 na de strijd, bezongen in het lied van Debora.<sup>421</sup>

Na onderzoek van Richteren 5 concludeert Mayes dat de Filistijn Sisera aan het hoofd van een Kanaänitische coalitie tegen Israël streed en dat de overwinning van Israël op Sisera in nauwe samenhang moet worden gezien met de nederlaag van Israël bij Afek,<sup>422</sup> die Mayes in de tweede helft van de elfde eeuw voor Christus dateert.<sup>423</sup> Zouden er ooit werkelijk twaalf stammen geweest zijn en zou dit geen theoretisch idee van Israël zijn, dan bestond dit historische Israël toch slechts in de korte periode van circa vijftig jaar tussen de strijd tegen Sisera en de opkomst van Saul.<sup>424</sup> Bovendien maakt Mayes aannemelijk, dat de Galilese stammen door de Kanaänitische stadsstaten waren gescheiden van de midden-Palestijnse stammen en deze weer van Juda en Simeon in het zuiden.<sup>425</sup> Hij bestrijdt dan ook Noth's centrale argument voor het bestaan van een amphiktyonie, namelijk dat er één centraal heiligdom was (eerst bij Sichem, toen Silo).<sup>426</sup>

Hij stelt dat de cultus van de noordelijke stammen in het heiligdom op de berg Tabor gevierd werd, die van de midden-Palestijnse stammen in de heiligdommen te Sichem, Gilgal, Bethel, Silo en wellicht Mizpa en dat het beroemde heiligdom van Mamre bij Hebron Juda tot heiligdom diende.<sup>427</sup> In het geschiedenisboek van Hayes en Miller voegt Mayes nog het argument toe, dat het getal twaalf niet die

---

<sup>420</sup> Mayes, *Period*, 28-29; Noth, *System*, 36.

<sup>421</sup> Mayes, *Period*, 30.

<sup>422</sup> 1 Samuël 4.

<sup>423</sup> Mayes, *Period*, 94.

<sup>424</sup> Mayes, *Period*, 105.

<sup>425</sup> Mayes, *Period*, 97-102.

<sup>426</sup> Noth, *System*, 70-78 en 92-96.

<sup>427</sup> Mayes, *Period*, 104.

bijzondere betekenis heeft, die Noth er aan toekende, omdat Griekse en Etruskische amphiktyonieën ook zeven, elf of drie en twintig leden kenden.<sup>428</sup>

Volgens Soggin (1984) wordt Noth's theorie momenteel door de meeste geleerden bekritiseerd. Naar zijn mening is de opvatting van een stammen-alliantie vóór de monarchie een constructie uit een late periode van Israël.<sup>429</sup>

Boling volgt echter de amphiktyonie theorie van Noth.<sup>430</sup> Hij ziet de Richteren als leiders van de Israëlitische federatie, soms in oorlogstijd (grote Richteren), soms in vreedstijd (kleine Richteren).<sup>431</sup>

#### 2.2.7.2. Wie heeft de lijst in het boek Richteren ingebracht?

De meeste geleerden zijn het er over eens, dat de lijst van de kleine Richteren reeds een apart overleveringscomplex vormde, toen de Deuteronomist deze lijst inbracht in het boek Richteren. Volgens Noth<sup>432</sup> combineerde de Deuteronomist twee overleveringscomplexen, te weten een aantal verhalen over stamhelden en een lijst van Richteren. Deze combinatie werd mogelijk gemaakt doordat hij in beide complexen Jefta aantrof. Het feit dat de beide reeksen van kleine Richteren, Ri. 10 : 1-5 en Ri. 12 : 7-15 verbonden zijn door de persoon van Jefta, vormde voor de Deuteronomist de aanleiding om ook de in het middelpunt van grote vertellingen staande helden als Richteren te beschouwen.

A.D.H. Mayes,<sup>433</sup> merkt ook op, dat de lijst van de kleine Richteren, die de Deuteronomist aantrof, oorspronkelijk generlei connectie had met de verhalen van de bevrijders, met uitzondering van de geschiedenis van Jefta. Jefta was de schakel waardoor de verhalen van de bevrijders en de lijst van de Richteren samengebracht konden worden. Dit samengaan vond plaats toen de Deuteronomist beide inbracht in het Deuteronomistische Geschiedwerk.

---

<sup>428</sup> Mayes, "The Period of the Judges and the rise of the monarchy", in Hayes en Miller, *Israelite & Judaeen History*.

<sup>429</sup> Soggin, *A History of Israel*, 167-171.

<sup>430</sup> Boling, *Judges*, 19-23.

<sup>431</sup> Boling, *Judges*, 26 en 189.

<sup>432</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 47-50 en 55.

<sup>433</sup> Mayes, *Story*, 63-64 en 78.

Smend<sup>434</sup> volgt Noth in diens mening, dat de richtertitel vanuit de kleine Richteren door Dtr H. is overgedragen op de charismatische helden, omdat hij Jefta in beide tradities vond.

Schüpphaus, (*Richter- und Prophetengeschichten*) 170-172, 180-184, 222-223, merkt op, dat Ri. 10 : 1-5 en Ri. 12 : 7-15 zozeer overeenstemmen, dat ze oorspronkelijk één lijst gevormd moeten hebben. Het verhaal van Jefta is er ingevoegd toen de lijst verbonden werd met de reddersgeschiedenissen. De lijst van kleine Richteren met de reeds tot verzameling bijeengebrachte geschiedenissen van Ehud, Debora/Barak, Gideon/Abimelek en Jefta waren al geïsräelitiseerd en vormden al een geschiedenisverhaal over de oorlogen van YHWH vóór de Deuteronomist als redacteur optrad. De eigen traditie van de lijst van kleine Richteren, naast de traditie van de reddersverhalen, werd door Schüpphaus niet onderzocht. Zijn these, dat al een van Richteren tot 2 Koningen 18 reikend geschiedeniswerk bestond vóór de Deuteronomist optrad, zal hier een rol spelen.

Boling,<sup>435</sup> maakt geen onderscheid tussen de kleine Richteren en de Redders. Hij beschouwt de kleine Richteren als bestuurders in de zeldzame relatief vredige perioden van de woelige tijd, die aan Davids regering voorafging.

Soggin,<sup>436</sup> stelt met Noth en Richter, dat de mededelingen over de kleine Richteren onafhankelijke tradities vormden, die de redacteurs integraal hebben overgenomen. Volgens Becker,<sup>437</sup> hebben Ri. 10 : 1-5 en Ri. 12 : 7-15 in de voorliggende vorm geen eenheid gevormd, omdat in de eerste van “opstaan” en in de tweede van “richten” sprake is. In tegenstelling tot Noth meent hij ook, dat Ri. 12 : 7 oorspronkelijk niet tot de lijst van de kleine Richteren behoort heeft, maar door Dtr. H. redactioneel geschreven is om de oude Jefta-overlevering af te sluiten en met de oude lijst van kleine Richteren te verbinden. Het verhaal van Jefta is volgens Becker wellicht ingebracht in de lijst om de Gileadiet Jefta in aansluiting op de Gileadiet Jaïr te noemen. Voor Dtr. H zijn grote en kleine Richteren gelijk qua functie en zijn het alleen literaire typering. De heldenverhalen en de richterenlijst representeren naar de conceptie van Dtr. H de twee aspecten van het éne ambt van Richter, dat

---

<sup>434</sup> Smend, *Entstehung*, 116-117.

<sup>435</sup> Boling, *Judges*, 7-9.

<sup>436</sup> Soggin, *Judges*, 198.

rechtsprekend-administratieve en soteriologische elementen in zich verenigt. In het tweede deel van de lijst veranderde Dtr. H het woord “opstaan” in “richten”. W. Richter die, evenals Noth,<sup>438</sup> Samuël als één van de kleine Richteren beschouwt, benut de lijst voor zijn deuteronomistische chronologie, waarin hij ook Simson opneemt.<sup>439</sup> Hij meent dat Dtr. G tussen Samuël en de kleine Richteren een verbinding legde via Simson en Eli. Alle drie zijn Richteren, maar geen Redders. In 1 Samuël 7 : 5-14 is Samuël volgens Richter alleen offeraar en voorbidder, God is daar de strijder. Deze mening wordt bestreden door T. Veijola. God is te allen tijde de eigenlijke redder, zoals W. Richter zelf ook elders stelt.<sup>440</sup> Bovendien wordt Samuël in 1 Samuël 7 als Redder getekend, al zijn zijn strijdmiddelen van geestelijke aard.<sup>441</sup> Samuël treedt in 1 Samuël 7 als Richter en Redder op, dit vooronderstelt een door de Deuteronomist tot stand gebrachte vermenging van de zogenaamde kleine Richteren met de charismatische helden.<sup>442</sup> Simson blijft hier buiten staan, zie paragraaf 2.2.8.

## **2.2.8. Overige elementen in het boek Richteren.**

### **2.2.8.1. Ri. 1 : 1 - 2 : 5.**

Dit gedeelte van Richteren is door A.G. Auld uitvoerig geanalyseerd. Hij ziet het als een voorwoord op de deuteronomistische geschiedenis van Richteren.<sup>443</sup> Ook

---

<sup>437</sup> Becker, *Richterzeit*, 223-225.

<sup>438</sup> Noth, *Studien*, 47-50 en 55.

<sup>439</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 140 en 80-81.

<sup>440</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 129.

<sup>441</sup> Veijola, *Königtum*, 33-34, Noot 30.

<sup>442</sup> Veijola, *Königtum*, 33.

<sup>443</sup> De bedoeling van dit voorwoord is om de deuteronomistische geschiedenis van Richteren aan te vullen, te corrigeren en te verklaren, aldus Auld in “Judges I and History: A Reconsideration”, *VT* 25, 261-285. Het bijbelgedeelte is wellicht toegevoegd door een post-deuteronomistische Judese schrijver, toen het werk werd opgesplitst in de nu bekende boeken. Ri. 1 : 1-2 is een opschrift, Auld ziet hier een verband met Ri. 20 : 18-19. Verder vormt Ri. 1 : 1-17 een verscheidenheid aan zuidelijke tradities, waarop de verzen 19-21 of wellicht 18-21 een serie correcties vormen. De verscheidenheid blijkt uit materiële contradicties, zoals tussen 1 : 8 en 21 alsmede 1 : 10 en 20. Ook zien we een

volgens M. Noth,<sup>444</sup> R.G. Boling,<sup>445</sup> J. Schüpphaus,<sup>446</sup> M. Smend,<sup>447</sup> M. Weinfeld,<sup>448</sup>

J. A. Soggin,<sup>449</sup> A.D.H. Mayes<sup>450</sup> en U. Becker<sup>451</sup> behoort het niet tot het werk van de Deuteronomist. Daarentegen is T. Veijola<sup>452</sup> van mening dat dit bijbelgedeelte wel van de hand van een Deuteronomist is.

---

slordige afwisseling tussen enkelvoud en meervoud en ook verschillen in terminologie, zoals de afwisseling van stamnamen en aanduidingen als: “zonen van....”. Ri. 1 : 1-21 wordt gestructureerd door het verbond tussen Juda en Simeon. Op verschillende plaatsen is er afhankelijkheid van het boek Jozua, het gaat dan om redactionele notities die een bepaalde tekst corrigeren en aanvullen. Ri. 1 : 22-26 was een onafhankelijk verhaal voordat het werd opgenomen in Ri. 1. In de rest van het hoofdstuk constateert Auld veel afhankelijkheid van het boek Jozua, maar hij blijft steken in vele vragen en stelt, dat de fundamentele aard van het hoofdstuk nog vastgesteld moet worden.

<sup>444</sup> Volgens Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 11, behoorde Ri. 2 : 1-5 niet tot het werk van de Deuteronomist, maar is later toegevoegd. Het is in samenhang met de stijl van de Deuteronomist geredigeerd. Nog later is het – niet deuteronomistische bewerkte – conglomeraat van oude overleveringsfragmenten, Ri. 1, toegevoegd.

<sup>445</sup> Boling, *Judges*, 30 en 66, ziet hoofdstuk 1 als samengesteld uit verschillende historische bronnen en toegevoegd bij de eindredactie van de deuteronomistische geschiedenis in de zesde eeuw v. Chr. Ri. 2 : 1-5 werd toegevoegd in de zevende eeuw v. Chr., toen de pragmatische collectie werd opgenomen in het deuteronomistische geschiedwerk (30-31 en 66-67).

<sup>446</sup> Volgens Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 127-128 en 207, is Ri. 1 een kort fragmentarisch bericht over de inname van het land Kanaän door de Israëlitische stammen, een oud, met het Jozuaverhaal concurrerend bericht over de verovering van Kanaän. Daarnaast is Ri. 2 : 1-5 een sterk theologisch geaccentueerde traditie over het ontstaan van de plaatsnaam Bochim. Deze beide zijn door de Deuteronomist ingevoegd.

<sup>447</sup> R. Smend, “Das Gesetz und die Völker”, 506-508, stelt dat Ri. 1 : 1 – 2 : 9 (waarbij Ri. 2 : 6-9 een herhaling is van Jozua 24 : 28-31) een oude traditie is, die door een latere redacteur in het werk van de deuteronomistische geschiedschrijver is ingevoegd. Deze latere redacteur is vermoedelijk Dtr. N.

<sup>448</sup> Volgens M. Weinfeld, “The Period of the conquest and of the Judges”, 97, is het predeuteronomistische Ri. 1 : 1 – 2 : 5 een bewaard gebleven oude proloog, die de ideologische opvatting verwoordt, dat de zonde van de Israëlieten bestond uit het niet verdrijven van de Kanaänieten en uit de verering van hun goden. Voor de Deuteronomisten was dit echter de straf op de zonde. Voor hen was de periode van Jozua de gouden tijd, waarin de Kanaänieten met de ban werden geslagen en de Israëlieten alleen YHWH vereerden. Ri. 1 : 1 – 2 : 5 is door een latere compilerator aan het Deuteronomistische Geschiedwerk toegevoegd (Weinfeld, *Deuteronomy*, 13).

<sup>449</sup> Naar de mening van Soggin, *Judges*, 26-27, is Ri. 2 : 1-5 een interpretatie en revisie van de hand van de Deuteronomist en bedoeld als sleutel tot Ri. 1 : 1 – 2 : 5.



### 2.2.8.2. Ri. 2 : 6 - 3 : 6.

Gezien het door Weinfeld en Hoffman geconstateerde deuteronomistische taalgebruik kan dit bijbelgedeelte van de hand van een deuteronomistische auteur zijn.<sup>453</sup> M. Noth,<sup>454</sup> R. Smend,<sup>455</sup> M. Weinfeld,<sup>456</sup> T. Veijola,<sup>457</sup> J. Schüpphaus en U. Becker<sup>458</sup> nemen dit aan. Schüpphaus,<sup>459</sup> meent dat de Deuteronomist, die de oude samenhang tussen Jozua 24 : 31 en Ri. 2 : 10 verbroken had door Ri. 1 : 1 – 2 : 5 in te voegen, deze samenhang weer moest herstellen door de herhaling van Jozua 24 : 28-31 in Ri.

---

Ri. 1 kan geïnterpreteerd worden zoals Auld doet, of bestaat uit drie lagen, de eerste van een tijdgenoot, de tweede van een schrijver uit Juda in de periode van de monarchie en de laatste van een post-exilische schrijver, die het in het Deuteronomistische Geschiedwerk invoegde.

<sup>450</sup> Mayes, *Story*, 56-57 en 79-80, schrijft de proloog Ri. 1 : 1 – 2 : 5 toe aan een na-deuteronomistische redacteur, die vooral geïnteresseerd was in de ark, de Leviëten en Sichem en die ook Ri. 17 – 21 heeft geschreven.

<sup>451</sup> Becker, *Richterzeit*, 48 en 61, denkt in de lijn van Mayes als hij stelt, dat Ri. 1 : 1 – 18 en 22 – 26 door deze na-deuteronomistische “Juda-redacteur” geschreven zijn. Een redacteur in priesterlijke stijl uit de omgeving van de pentateuchredacteur. Naar de mening van Becker, *Richterzeit*, 35, is Ri. 1 : 21 en 27-35 alsmede Ri. 2 : 1-5 geschreven door een laat deuteronomistische redacteur, wellicht door Dtr. N.

<sup>452</sup> Veijola, *Königtum*, 59 en 67, is van mening dat Ri. 1 : 1 – 2 : 5 door een nomistische Deuteronomist, Dtr. N, is ingevoegd en dat deze het niet in de traditie heeft gevonden, doch zelf heeft geschreven.

<sup>453</sup> Zie noten 56 en 57 op p. 65.

<sup>454</sup> Volgens Noth, *Studien*, 7, heeft Ri. 2 : 6 – 3 : 6 een deuteronomistische basis, die later verschillende malen is uitgebreid.

<sup>455</sup> Smend, *Entstehung*, 115-116 en “Das Gesetz”, 506, ziet in dit bijbelgedeelte verschillende schrijvers aan het werk. Ri. 2 : 6-9, 17 en 20-23 is van Dtr. N. Ri. 3 : 1-6 is van Dtr. N en latere deuteronomistische schrijvers. De overige verzen zijn van Dtr. G.

<sup>456</sup> Naar de mening van Weinfeld, “Period of the conquest”, 98, is Ri. 2 : 6 – 3 : 4 van de Deuteronomist, gezien het deuteronomistische taalgebruik. Daar dit ontbreekt in Ri. 3 : 5-6 beschouwt hij deze verzen als predeuteronomistisch.

<sup>457</sup> Hoewel Veijola, *Königtum*, 45 en 47, dit bijbelgedeelte niet systematisch onderzoekt, wijst hij teksten toe aan de deuteronomistische historicus, Dtr. G, en aan Dtr. N. Dtr. G zou Ri 2 : 11-19 hebben geschreven en Dtr. N Ri. 2 : 20-22.

<sup>458</sup> Becker, *Richterzeit*, 70-71, 82 en 102-103, is van mening, dat Ri. 2 : 6-7 geschreven is door Dtr. N en Ri. 2 : 8-10 door Dtr. H. Dtr. H schreef de inleiding tot de richterentijd (Ri. 2 : 11-19), deze is bewerkt door Dtr. N. Ri. 2 : 20 – 3 : 6 is van Dtr. N en latere redacteurs.

<sup>459</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 128-139 en 207.

2 : 6-9. Naar de mening van Schüpphaus zijn Ri. 2 : 10 en 18 vóórdeuteronomistisch en is de huidige tekst een deuteronomistische bewerking van Ri. 2 : 10-18, terwijl de Deuteronomist hieraan toevoegde Ri. 2 : 19 – 3 : 6.

R.G. Boling,<sup>460</sup> W. Richter,<sup>461</sup> J.A. Soggin<sup>462</sup> en A.D.H. Mayes<sup>463</sup> zien verschillende redacteuren aan het werk.

Naar de mening van Soggin werden de deuteronomistische redacteuren niet gedreven door een passie voor geschiedschrijving, maar door de noodzaak om, in de Babylonische ballingschap, de ondergang van twee koninkrijken in theologische termen te verklaren. Dit is de unificerende factor in de verschillende redacties. Al in de oudste tijd verdienden de Israëlieten vanwege hun daden oordeel en straf.<sup>464</sup>

### 2.2.8.3. Het Othniël-verhaal, Ri. 3 : 7-11.

Noth is van mening, dat het verhaal door de Deuteronomist als voorbeeldverhaal is geschreven,<sup>465</sup> Smend meent dat het Othniëlverhaal door Dtr. H is geschreven,<sup>466</sup> Soggin vindt voor het verhaal geen basis in de geschiedenis. Het heeft bovendien naar zijn mening geen beschrijvend of narratief element en generlei vorm van actie. Hij

---

<sup>460</sup> Boling, *Judges*, 30, 72, 76 en 79, ziet Ri. 2 : 6 – 3 : 6 als de “epische proloog” tot het pragmatische boek. Wel stelt hij, dat dit oude boek is opengebrouwen om deuteronomistisch materiaal in te brengen in de tweede helft van hoofdstuk 2. Zo beschouwt hij Ri. 2 : 19 als deuteronomistisch, evenals Ri. 3 : 2. Ri. 3 : 5-6 ziet hij als deuteronomisch.

<sup>461</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 36-40, 46-49 en 61, is van mening, dat de Deuteronomist Ri. 2 : 7 en 10 geschreven heeft, evenals Ri. 2 : 11-12, 14-16, 18-19. De overige verzen zijn van verschillende redacteuren, waarbij Ri. 2 : 6 werd toegevoegd toen Ri. 1 : 1 – 2 : 5 werd ingevoegd. Het gedeelte Ri. 2 : 20 – 3 : 6 is van na de Deuteronomist, maar spraakgebruik van de deuteronomistische school is aanwijsbaar.

<sup>462</sup> Soggin, *Judges*, 41-44, stelt vast, dat Ri. 2 : 6 – 3 : 6 niet een eenheid is, maar een complexe redactionele structuur heeft, waarbij hij globaal onderscheidt tussen het centrale en oudste element Ri. 2 : 11 e.v., 14-16 en 18 e.v., verder Ri. 2 : 20-23 ziet als aanvullingen op Ri. 2 : 11-19, terwijl Ri. 2 : 6, 8 e.v., 13 en 17 latere toevoegingen zijn.

<sup>463</sup> Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile*, 59-60 en 76, acht het mogelijk, dat Ri. 2 : 6-10 een herhaling is van Jozua 24 : 29-30, welke herhaling noodzakelijk werd door de invoering van Ri. 1 : 1 – 2 : 5 in het Deuteronomistische Geschiedwerk. Gezien het taalgebruik en de aandacht voor ruimere verbanden is hij van mening, dat de resterende passage geschreven is door Deuteronomisten.

<sup>464</sup> Soggin, *Judges*, 41-44.

<sup>465</sup> Noth, *Studien*, 50.

schrijft het toe aan de Deuteronomist, die hiermee ook Juda een Richter gaf.<sup>467</sup> Ook Becker<sup>468</sup> is van mening, dat dit verhaal door een Deuteronomist is geschreven. Richter,<sup>469</sup> Mayes,<sup>470</sup> Schüpphaus<sup>471</sup> en Boling<sup>472</sup> vinden het verhaal vóór-deuteronomistisch. Behalve Schüpphaus en Boling ontkennen deze exegeten, dat hier sprake zou kunnen zijn van historische informatie. Zij zien het verhaal als model voor wat komen zal en als gebaseerd op theologische motieven van het Richteren-boek, namelijk: De afval van JHWH, de bestraffing doordat het volk in de macht van een vijand wordt gebracht, de verlossing door JHWH middels een door Zijn Geest geleide bevrijder.

#### 2.2.8.4. Het raamwerk rond de verhalen en de inleidingen.

Voor het raamwerk zie boven pp. 106-107. Richter stelt, dat het verhaal niet wijst op bredere samenhangen. Kennis van Deut. 17 : 2 e.v. en de daarachter liggende opvatting is voldoende. Hij concludeert dat Ri. 3 : 7-11 voortbouwt op Ri. 3 : 12-30 en dat Ri. 2 : 11-19 voortbouwt op Ri. 3 : 7-11. Ri. 3 : 7-30 is een bewerking van het reddersboek onder invloed van de wetgeving van Deuteronomium. Pas later is deze

---

<sup>466</sup> Smend, *Entstehung*, 116.

<sup>467</sup> Soggin, *Judges*, 46-47.

<sup>468</sup> Becker, *Richterzeit*, 104-106, is van mening, dat Ri. 3 : 7-11 door Dtr. H geformuleerd is. Pogingen om een historische kern in het verhaal te vinden acht hij weinig kansrijk.

<sup>469</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 85-86, stelt dat het verhaal niet wijst op bredere samenhangen. Kennis van Deut. 17 : 2 e.v. en de daarachter liggende opvatting is voldoende. Hij concludeert dat Ri. 3 : 7-11 voortbouwt op Ri. 3 : 12-30 en dat Ri. 2 : 11-19 voortbouwt op Ri. 3 : 7-11. Ri. 3 : 7-30 is een bewerking van het reddersboek onder invloed van de wetgeving van Deuteronomium. Pas later is deze combinatie opgenomen in het Deuteronomistische Geschiedwerk.

<sup>470</sup> Mayes, *Story*, 66-67, 75, 78 en 164-165 noot 52, volgt Richter en stelt, dat het Otniël-verhaal afhankelijk is van de raamwerkpassages en deze verder ontwikkelt. Het is geen oud verhaal, maar het is geschreven als een model voor wat komen zal. Het is geschreven voordat de deuteronomistische historicus het in zijn geschiedwerk opnam, het taalgebruik wijst niet specifiek op het deuteronomische-deuteronomistische milieu.

<sup>471</sup> Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 152-153, ziet het verhaal over Otniël als een vóórdeuteronomistisch verhaal, dat door de Deuteronomist sterk bewerkt is.

<sup>472</sup> Boling, *Judges*, 82-83, schrijft het verhaal toe aan de predeuteronomistische redacteur, die hiermee zijn “pragmatische collectie” richterenverhalen begint.

combinatie opgenomen in het Deuteronomistische Geschiedwerk.<sup>473</sup> Mayes, Boling,<sup>474</sup> Soggin,<sup>475</sup> Noth,<sup>476</sup> Becker,<sup>477</sup> Schüpphaus,<sup>478</sup> Smend, Veijola<sup>479</sup> en Weinberg maken onderscheid tussen de inleidingen tot de verlossersverhalen en het raamwerk om die verhalen en hebben verschillende meningen over het auteurschap, waarbij de eerstgenoemde vier exegeten van mening zijn dat niet de Deuteronomist de auteur is. De overige zes exegeten wijzen het aan de Deuteronomisten toe. Weinberg vermeldt in zijn *Deuteronomy*, in de appendix met deuteronomistische fraseologie, de raamwerkteksten Ri. 3 : 12; 4 : 1; 5 : 31; 6 : 1 en 8; 10 : 6, 10 en 13. Mayes beschouwt sommige van de “raamwerk”teksten als onderdelen van de inleidingen 2 : 11 – 3 : 6 en 10 : 6-16. Deze inleidingen zijn jonger dan de raamwerkpassages en tonen twee lagen, één die moet worden toegeschreven aan de deuteronomistische historicus, en een laag van een latere deuteronomistische redacteur. Van het raamwerk zegt Mayes, dat dit onvoldoende literaire gegevens biedt om het met Deuteronomium of de deuteronomistische school te verbinden. Het is

---

<sup>473</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 50-51 en 85-86.

<sup>474</sup> Ook Boling, *Judges*, 30, 88, 99, 120, 122, 160 en 193, beschouwt het raamwerk als vóórdeuteronomistisch en noemt het de “pragmatische formule” bij het pragmatische werk. Hij noemt Ri. 3 : 12, 14-15 en 30; 4 : 1-3, 23 en 5 : 31; 6 : 1-2. Ri. 8 : 28 noemt hij één van de redactionele conclusies.

Ri. 10 : 6-16 beschouwt hij als een door de Deuteronomist uit de zevende eeuw geschreven theologische introductie tot de tweede helft van Richteren. Ook 6 : 6-10 is een deuteronomistische inleiding uit de zevende eeuw.

<sup>475</sup> Soggin, *Judges*, 6 en 104, volgt Richter. Hij ziet Ri. 6 : 1-10 als een deuteronomistische introductie, maar het raamwerk is toch in hoofdzaak van de door Richter bedoelde eerste deuteronomische redacteur en wel Ri. 3 : 12, 14, 15a en 30; 4 : 1a, 2a-3, 23 e.v. en 5 : 31; 6 : 1 en 2a; 8 : 28 en wellicht 9 : 16b-19a, 22 en 25. Ri. 4 : 1b en de inleiding Ri. 10 : 6-16 zouden van de deuteronomistische historicus zijn.

<sup>476</sup> Volgens Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 47 en 51-54, zijn zowel het raamwerk als de inleidingen van de hand van de Deuteronomist.

<sup>477</sup> Becker, *Richterzeit*, 90-91, 118-120, 123, 126, 140, 144-145, 177-180, 210-214, 306, is van mening dat het raamwerk en de inleidingen van Dtr. H. (die in de Babylonische ballingschap schreef) zijn en later zijn uitgebreid door Dtr. N.

<sup>478</sup> Schüpphaus, *Richter-, und Prophetengeschichten*, 143-144, ziet het raamwerk als geschreven door de deuteronomistische redacteur van het oudere geschiedeniswerk.

<sup>479</sup> Smend, *Entstehung*, 116 en Veijola, *Königtum*, 32-33, 44-45, 47, 67, 96 Noot 82 schrijven het raamwerk en de inleidingen toe aan de deuteronomistische historicus en aan Dtr. N.

volgens hem aangebracht voordat het werk in het Deuteronomistische Geschiedwerk werd opgenomen.<sup>480</sup>

#### 2.2.8.5. Het Jefta verhaal.

Jefta behoort zowel tot de bevrijders als tot de lijst van kleine Richteren. Het verhaal wordt voorafgegaan door een inleiding en het wordt afgesloten met een formulering, die voor de kleine Richteren gebruikelijk is, en die in de punten 2) en 3) van de literaire elementen genoemd wordt op pp. 106-107.

In het oudste en eigenlijke verhaal van de Jefta traditie, Ri. 1 : 1-11, wordt Jefta tot hoofd en aanvoerder van het volk aangesteld, dus tot Richter.

Systematische uiteenzettingen over het Jefta verhaal vinden we bij Schüpphaus, Boling, Soggin, Mayes en Becker.<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup> Mayes, *Story*, 61-63, 69-72, 76-78.

<sup>481</sup> Anders dan Richter e.a. meent Schüpphaus, *Richter- und Prophetengeschichten*, 175, dat de geschiedenis van Jefta ook tot de vóór-deuteronomistische verzameling behoorde, waarvan de verhalen over Ehud, Debora/Barak en Gideon/Abimelek deel uitmaakten. Het werd met de redactionele verzen Ri. 10 : 17-18 in de verzameling ingevoegd. Ook Soggin, Boling, Mayes en Becker zien de verzen Ri. 10 : 17-18 als een redactionele inleiding tot het verhaal.

Het Jefta verhaal is geleidelijk aan opgebouwd uit verschillende elementen (Soggin, *Judges*, 201-222; Boling, *Judges*, 194-214; Mayes, *Story*, 64-65; Becker, *Richterzeit*, 209-222). Als het oudste en eigenlijke verhaal in de Jefta traditie beschouwen de exegeten Ri. 11 : 1-11. Ri. 11 : 12-28 beschouwen zij daarentegen als een late interpolatie, een “schriftgeleerd tractaat” uit de na-exilische periode (Becker). Verder onderscheiden zij als elementen in het verhaal Jefta’s gelofte (Ri. 11 : 29-40) en de burgeroorlog tussen Gilead en Efraïm (Ri. 12 : 1-6).

Ook Veijola, *Königtum*, 45 en 47 Noot 59, is van mening dat Ri. 10 : 17-18 een inleiding tot het verhaal vormen, geschreven door Dtr. G en later bewerkt door Dtr. N, naast de latere algemene inleiding Ri. 10 : 6-16. De daarop volgende oude traditie vinden we in Ri. 11 : 1-11.

W. Richter, *Bearbeitungen*, 137, deelt Jefta als verbindingsschakel tussen Redders en Richteren bij de Richteren in, omdat de vermelding van een rusttijd ontbreekt en Jefta zes jaar als Richter optrad.

Soggin, *Judges*, 206-207 en Mayes, *Story*, 65-78, zijn van mening, dat de Jefta traditie pas later door een redacteur aan het reddersboek is toegevoegd. Soggin verklaart dit door er op te wijzen dat Jefta geen goddelijke aanwijzing of roeping heeft ontvangen, zijn vervulling met de Geest (Ri. 11 : 29a) een redactionele toevoeging lijkt en hij, in tegenstelling tot de andere Richteren, een professionele militair is, die om die reden

De theologische inhoud van het Jeftaverhaal wordt door B.G. Webb uitvoerig uiteengezet in zijn synchronische analyse van het boek Richteren. Het Jeftaverhaal hielp hem om het boek Richteren in zijn geheel te begrijpen en diende als referentiepunt voor zijn verdere analyses.<sup>482</sup> Webb deelt het Jeftaverhaal als volgt in:

<u>Episode</u>	<u>Dialogo</u>
I) Ri. 10 : 6-16	verzen 10 – 16
II) Ri. 10 : 17 – 11 : 11	verzen (cap) 11 : 5-11
III) Ri. 11 : 12-28	verzen 12 – 28
IV) Ri. 11 : 29-38	verzen 34 - 38
V) Ri. 12 : 1 – 7	verzen 1 – 4a.

Naar zijn mening verlaagt Israël berouw tot onderhandelingen in de episoden I) en II). Jeftaverlaagt religie tot politiek in de episoden II) – IV).

Episode IV) (met het centrale keerpunt verzen 32 en 33) is het hart van het verhaal.

We zien hier de lang verwachte en beslissende tussenkomst van JHWH, de grondige visie op de persoonlijkheid van Jefta (onderhandelingen met JHWH en met zijn dochter) en het hoogtepunt van dramatische intensiteit, de dialoog tussen

Jefta en zijn dochter.<sup>483</sup>

Het centrale thema van het verhaal is het aanpassen van religie aan politieke normen.

In zijn persoonlijke en emotionele betrokkenheid redt JHWH onder protest Israël, want Hij kan het niet aan zijn lot overlaten. Tegenover Jefta en zijn dochter zwijgt Hij echter en dit zwijgen is de andere kant van zijn toorn.

---

tot aanvoerder wordt gekozen door de oudsten, terwijl tenslotte de tijd, dat hij richtte, met een reëel cijfer wordt aangegeven, net als bij de kleine Richteren en niet met het stereotype cijfer van een rustperiode.

<sup>482</sup> Webb, *Book of the Judges*, 41-78.

<sup>483</sup> Webb, *Book of the Judges*, 73.

Ook al is Jefta een beroepsmilitair, die als Richter optreedt, toch blijkt uit dit verhaal, dat JHWH Israëls ellende niet langer kon aanzien (Ri. 10 : 16) en door Jefta Gilead heeft verlost.

#### 2.2.8.6. De capita Ri. 17 - 21.

Over het auteurschap van deze capita wordt zeer verschillend gedacht door exegeten. Sommigen wijzen ze toe aan Deuteronomisten.<sup>484</sup> Anderen menen dat ze

---

<sup>484</sup> Weinfeld, “The Period of the conquest en of the Judges as seen by the earlier and the later sources”, *VT* 17, 112-113, meent dat deuteronomistische schrijvers tijdens de monarchie de capita 17-21 hebben geschreven op basis van oud materiaal. Het feit, dat in deze hoofdstukken het raamwerk ontbreekt, verklaart hij door er op te wijzen dat we hier te maken hebben met corruptie van families of stammen, niet van de hele natie. Daarom passen deze hoofdstukken niet in de bredere nationalistische visie van de capita Ri. 2 – 16.

Volgens Veijola, *Königtum*, 27-28 en 34, behoorden de capita Ri. 17 – 21 tot het Deuteronomistische Geschiedwerk. Deze hoofdstukken beschrijven de periode van afvalligheid, die gevolgd wordt door de straf waarover we lezen in 1 Samuel 4, waarna de redding volgt in 1 Sam. 7. Smend, *Entstehung*, 117, deelt de mening van Veijola, of eigenlijk is het omgekeerd (Veijola, *Königtum*, 29 Noot 94).

Aan Weinfeld en andere exegeten, die menen dat Ri. 17 – 21 door Deuteronomisten zijn geschreven, wordt tegengeworpen door Auld, Mayes en Becker, dat er opvallende inhoudelijke verschillen zijn tussen de capita 17 – 21 en de overige hoofdstukken in het boek Richteren. De capita 17 – 21 tonen de volgende kenmerken, die in de overige hoofdstukken ontbreken:

- zodanig moreel en geestelijk verval, dat een indruk van vóórmonarchische chaos ontstaat;
- cultische klachten en offers (Mayes, *Story*, 79);
- centrale rol van de Leviet (Mayes, *Story*, 79 en Becker, *Richterzeit*, 226);
- deze wordt neGathief voorgesteld;
- de ark en de verbondswet staan in het centrum van de belangstelling (Mayes, *Story*, 79);
- de Richteren ontbreken, evenals het raamwerk en de chronologie, alsmede het thema, dat Israël YHWH verlaat om andere goden te dienen;
- Juda en Bethlehem treden op de voorgrond;
- Het pro-monarchale, enkele malen herhaalde vers, een reactie op de chaostoestanden die de hoofdstukken beschrijven (Becker, *Richterzeit*, 226 en Auld, “Review”);
- De aandacht voor de cultus en de reinheid van de gemeente (Becker, *Richterzeit*, 298);
- Silo staat centraal als de enige legitieme cultus- en verzamelplaats (Becker, *Richterzeit*, 248).

post/deuteronomistisch zijn. F. Crüsemann<sup>485</sup> beschouwt ze als een pro-monarchale tekst uit Salomo's tijd.

Theologisch leggen deze capita, waarin Richteren en Bevrijders ontbreken, sterk de nadruk op de cultus en cultuspersoneel als de Leviet.<sup>486</sup> Deze hoofdstukken wijken inhoudelijk zo zeer af van de overige hoofdstukken in Richteren, dat M. Buber ze als een afzonderlijk boek zag, naast een boek over de grote en kleine Richteren en de Simson cyclus, die tot geen van beide behoort.<sup>487</sup>

Boling<sup>488</sup> legt de nadruk op historische informatie en meent bijvoorbeeld, dat de capita Ri. 17 en 18 de migratie van de Danieten laat in de periode van de Richteren beschrijven.

### 2.2.9. Het Simsonverhaal.

Zou dit verhaal passen in het kader van het Reddersboek of later zijn toegevoegd in het kader van de deuteronomistische conceptie, dan moet Simson een Bevrijder of één van de kleine Richteren zijn. Literair zouden dan elementen van het raamwerk en/of de inleidingen aangetroffen moeten worden dan wel aanduidingen, die kenmerkend zijn voor de kleine Richteren. Bij Jefta worden beide aangetroffen en de exegeten zien hem dan ook als een Richter. Bij Simson zou men Ri. 13 : 1 en Ri. 15 : 20 als (een wel heel mager) onderdeel van het raamwerkschema kunnen zien en Ri. 16 : 31 als een bij de kleine Richteren passende aanduiding, maar de exacte geografische plaats

---

Auld en Mayes menen dan ook, dat de hoofdstukken Ri. 17 – 21 post-deuteronomistisch zijn en zijn toegevoegd door een latere, Judese auteur. Becker, *Richterzeit*, 226-256, kiest bij de hoofdstukken 17 en 18 voor laat-deuteronomistische kringen, omdat hij in deze hoofdstukken deuteronomistisch taalgebruik meent te bespeuren. Hij denkt aan de nomistische Dtr. N. De capita Ri. 19-21 acht hij afkomstig uit na-deuteronomistische, priesterlijke kringen in de omgeving van de Pentateuchredacteur (*Richterzeit*, 296-299).

Ook volgens Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 54, Noot 2, behoorden de capita 17 – 21 niet tot het Deuteronomistische Geschiedwerk, doch zijn ze later toegevoegd.

<sup>485</sup> Crüsemann, *Widerstand*, 155-167.

<sup>486</sup> Zie de kenmerken, genoemd in noot 387 in dit hoofdstuk.

<sup>487</sup> Buber, *Werke*, Zweiter Band, *Schriften zur Bibel – Königtum Gottes*, 553.

<sup>488</sup> Boling, *Judges*, 23 en 266-267.



waar hij is begraven wordt niet aangegeven, zoals bij de andere kleine Richteren, en de vermelding van de helft van veertig jaar wekt twijfel over de exactheid van de tijdsopgave, die bij de andere kleine Richteren juist opvallend is. Noth is van mening dat op Ri. 13 : 1 direct 1 Samuël 1 : 1 gevolgd kan zijn en dat het Simsonverhaal in het boek Richteren kan zijn ingebracht nadat het Deuteronomistische Geschiedwerk voltooid was. Bovendien wijst hij er op, dat in 1 Samuël 12 : 11 de naam Simson ontbreekt.<sup>489</sup>

W. Richter ziet Simson als een kleine Richter,<sup>490</sup> maar deze mening steunt op zijn opvatting omtrent de deuteronomistische chronologie (*Bearbeitungen*, 132-141), waarover M. Noth een andere mening had. Bovendien blijkt reeds bij een eerste lezing van het Simsonverhaal, dat Simson individualistisch optreedt en niet als bestuurder van het volk.

Bij alle verhalen uit het reddersboek en ook bij het verhaal over Jefta roepen de Israëlieten in de nood tot JHWH. Dit vitale onderdeel van het raamwerk ontbreekt echter in Richteren 13 – 16.

De deuteronomistische uitbreiding van het werk van de Richteren tot heel Israël ontbreekt in het Simsonverhaal.

Dit alles duidt er op, dat de Simsoncyclus niet lijkt te passen in het boek Richteren, maar het geeft nog geen antwoord op de vraag waarmee paragraaf 2.1. werd afgesloten, namelijk of het boek Richteren aanwijzingen geeft omtrent de historiciteit van het Simsonverhaal.

We hebben echter vastgesteld, dat in de door de profeten verzamelde en door de Deuteronomist(en) bewerkte reddersverhalen, God sprekend en handelend optreedt en dat is, met uitzondering van Ri. 15 : 19, niet het geval bij de acties van Simson. Wanneer echter het geloof van Israël een verschuiving toont van polytheïsme naar monotheïsme, is het Simsonverhaal dan historisch te plaatsen binnen die ontwikkeling?

---

<sup>489</sup> Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, 61.

<sup>490</sup> Richter, *Bearbeitungen*, 134.

### 2.2.9.1. Van polytheïsme naar monotheïsme.

Over het algemeen is men thans van mening, dat de Israëlitische cultuur in de IJzertijd I niet verschillend was van de Kanaänitische cultuur in de Bronstijd en de IJzertijd I,<sup>491</sup> W.G. Dever merkt op, dat er in archeologisch opzicht niets is dat wijst op een nieuwe godsdienst in het land Kanaän in de IJzer I periode.<sup>492</sup> Dan wordt het aannemelijk, dat Israëls godsdienst in die periode polytheïstisch was, evenals die van de omringende volkeren. Inderdaad blijkt uit een overzicht, verschaft door R.K. Gnuse,<sup>493</sup> dat de meeste geleerden uitgaan van een verschuiving van polytheïsme naar monotheïsme. Bij de enkele stemmen voor een vroeg monotheïsme is die van J.C. de Moor belangrijk. Hij wijst op ontwikkelingen in Egypte, in Mesopotamië en ook in Ugarit in de Late Bronstijd, waarin een enkele godheid functies van andere goden overnam en als koning der goden werd vereerd, ontwikkelingen in de richting van monotheïsme.<sup>494</sup> Het bestaan van andere goden werd niet ontkend, maar zij werden volstrekt onbelangrijk, vergeleken met de Ene, die Heer en Koning is over allen. Deze status zou volgens De Moor YHWH (gelijkgesteld aan El) reeds verkregen hebben in de oudste tradities van Israël, nog vóór de tijd van Mozes.<sup>495</sup> De Moor baseert zich op zeer oude poëtische bijbelteksten<sup>496</sup> en op buiten-bijbelse teksten uit Egypte en Ugarit. Gnuse zegt het volgende over De Moor's hypothese:<sup>497</sup> "It is brilliantly argued, but it is incredibly hypothetical; He has reconstructed a detailed history on the basis of apparently archaic sounding poetry in the Bible, a dangerously subjective procedure. His theory is possible, but not probable. Such a theory is difficult to refute, but also

<sup>491</sup> M.S. Smith, *The early history of God*; W.G. Dever, "Contribution"; Lemche, *Ancient Israel*, 110 en 248-249; Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, 98.

<sup>492</sup> Dever, "Contribution", 233.

<sup>493</sup> Gnuse, *No other Gods. Emergent monotheism in Israel*, hoofdstuk 2.

<sup>494</sup> De Moor, *Rise of Yahwism*, 41-110. Voor Mesopotamië beschrijft W.G. Lambert deze ontwikkeling in "The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A study in sophisticated polytheism", in Goedicke en Roberts (ed), *Unity and Diversity*, 191-200.

<sup>495</sup> De Moor, *Rise of Yahwism*, 312-313

<sup>496</sup> De Moor, *Rise of Yahwism*, 172-176, 183, 256-257, 267 om een aantal voorbeelden te noemen.

<sup>497</sup> Gnuse, *No other gods*, 109.

impossible to prove. Any hypothesis which increasingly turns literary allusions into specific historical reconstructions becomes less likely to have been the true historical scenario. De Moor's theory runs counter to the direction in which scholars are moving in their understanding of monotheistic evolution, so he will convert few readers to his hypothesis".

Dijkstra merkt op, dat een hypocoristicon YHWH-El geen duidelijke sporen heeft nagelaten in de bijbelse traditie. Hij is van mening, dat YHWH aanvankelijk een epitheton was van El.<sup>498</sup> El was de oppergod in het Kanaänitische pantheon en zijn echtgenote Asjera was blijkens de mythen in Ugarit de moeder van de goden.

Niet alleen de reeds gememoreerde culturele continuïteit tussen Kanaän in de Bronstijd en Israël in de IJzertijd I, maar ook de verering van Asjera in Israël duiden op polytheïsme in de tijd, waarin volgens de bijbel de Richterenverhalen spelen. De godsdienst van Israël kan niet monotheïstisch en zelfs niet henotheïstisch genoemd worden als de godin Asjera naast YHWH vereerd werd.

De discussie over de positie van Asjera is opgelaaaid door vondsten in Khirbet el-Qom en Kuntilet 'Ağrud. Khirbet el-Qom is een dorp, gelegen tussen Lachis, Tell Beit Mirsim en Hebron. Vlak buiten dit dorp heeft W. Dever in 1967 een grafcomplex uitgegraven. Tussen de kamers 1 en 2 in graf 2 vond hij een inscriptie, die volgens J. Renz als volgt luidt:

Uriyahû, der Reiche, hat es schreiben (lassen).

Gesegnet war Uriyahû vor Jahwe.

Und von seinen Feinden hat er<sup>499</sup> ihn durch seine Aschera errettet.<sup>500</sup>

De inscriptie wordt gedateerd op ongeveer 750 voor Christus.

In 1975-1976 heeft Meshel in Kuntilet 'Ağrud, een plaats, die ligt ongeveer 50 km ten zuiden van Kadesh-Barnea dicht bij de handelsroutes van Aqabah naar Gaza, een karavanen-herberg opgegraven, die dienst heeft gedaan van ongeveer 850-750

---

<sup>498</sup> Augustin en Schunk (ed), "*Dort ziehen Schiffe dahin....*", 43-52.

<sup>499</sup> Nl. YHWH.

<sup>500</sup> Aldus J. Renz, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, 1995, 207-210. Binger, *Asherah*, 94-101 en Dijkstra, in Becking en Dijkstra (ed), *Eén God alleen....?*, 22 kiezen voor een andere vertaling, waarin Asjera echter dezelfde betekenisvolle positie heeft.

voor Christus. Op twee aldaar gevonden pithoi komen de volgende (fragmentarische) inscripties voor (na reconstructie):

- I I bless you by the Yahweh of Samaria and by his Asherah.  
 II I bless you by the Yahweh of Teman, and by his Asherah, may he bless you  
 and keep you and be with (you), my lord.<sup>501</sup>

In de sedertdien losgebrande uitvoerige discussies over de positie van Asjera nemen Binger en Keel/Uehlinger tegenovergestelde posities in. Binger leest in de inscripties in Kuntilet 'Ağrud dat Asjera een paredra van YHWH is. Naar haar mening kan het in religieuze taal voorkomen dat een eigennaam voorzien is van een suffix, ook al is dit in strijd met de regels van de hebreeuwse grammatica.<sup>502</sup> Maar ook als een cultisch voorwerp, bijvoorbeeld een gestyleerde paal, bedoeld wordt, dan geldt toch, dat deze in de gedachten van haar vereerders identiek was aan de godin zelf.<sup>503</sup>

Binger concludeert dat de godin Asjera een rol speelde in de "officiële" cultus van YHWH en als zijn paredra optrad. Haar natuurlijke plaats was naast YHWH in de centrale tempel te Jeruzalem.<sup>504</sup>

Keel & Uehlinger menen<sup>505</sup> dat Asjera een resemantisering is van de godinnenaam in de richting van een verschijningsvorm van YHWHs zegen en dat de asjera, de gestileerde boom, een sexueel indifferent numineus machtssymbool geworden kan zijn.<sup>506</sup> Volgens Keel & Uehlinger kende men in Israël en Juda vóór de Babylonische ballingschap nog vele godheden, maar deze numineuze krachten waren geen grootheden die aan YHWH gelijk stonden, maar waren aan Hem onderworpen, als bescherming en zegen bemiddelende instanties. Het cultussymbool de asjera was de

---

<sup>501</sup> Binger, *Asherah*, 102-103; cf. Frevel, *Aschera*, 854-904.

<sup>502</sup> Binger, *Asherah*, 107.

<sup>503</sup> Binger, *Asherah*, 141. Dietrich en Loretz, *Jahwe und seine Aschera. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, 100, denken dat bedoeld wordt op een beeld van Asjera en dat bij de zegen gedacht wordt aan YHWH en zijn paredra Asjera.

<sup>504</sup> Binger, *Asherah*, 109 en 126.

<sup>505</sup> Keel & Uehlinger, *Göttinnen*, 237-282.

<sup>506</sup> Keel & Uehlinger, *Göttinnen*, 264-266.

belangrijkste bemiddelende grootheid van de zegenende en reddende YHWH in de IJzertijd II B.<sup>507</sup>

Frevel is van mening dat wij vanuit ikonografisch standpunt nauwelijks iets kunnen zeggen over de Asjera cultus.<sup>508</sup> In het jongere Asjera onderzoek<sup>509</sup> heeft de these aan betekenis gewonnen, dat de asjera geleidelijk aan losraakte van de godin en tenslotte een cultussymbool van YHWH was geworden.<sup>510</sup> Frevel bestrijdt echter deze these en stelt, dat de godin en haar cultusobject niet te scheiden zijn.<sup>511</sup> Frevel is sceptischer dan T. Binger en meent dat de vondsten in Kirbet el-Qom en Kuntilet 'Ağrud in de sfeer van de private vroomheid liggen.<sup>512</sup> Naar zijn mening was de voorexilische religie polytheïstisch; het is echter voorstelbaar dat in de staatsgodsdienst YHWH henotheïstisch vereerd werd binnen een polytheïstisch referentiesysteem, terwijl de private vroomheid polytheïstisch was.<sup>513</sup> Pas de Deuteronomist verzet zich tegen de verering van Asjera en verbindt haar met Baäl.<sup>514</sup> Dit is ook de mening van S.M. Olyan,<sup>515</sup> maar deze ziet, anders dan Frevel, YHWH en Asjera als godenpaar in de cultus. De tekst Deuteronomium 16 : 21 is het uitgangspunt van het verzet tegen Asjera.<sup>516</sup> Deze tekst richt zich niet tegen een Kanaänitisch cultussymbool, maar tegen een blijkbaar als volledig legitiem beschouwd en geaccepteerd representatieobject in de YHWH cultus, waarbij het object de godin Asjera in de cultus representeerde. Volgens Frevel speelde Asjera in

---

<sup>507</sup> Keel & Uehlinger, *Göttinnen*, 320 en 17, waarin zij de IJzertijd IIB op 900-800 voor Christus dateren.

<sup>508</sup> Frevel, *Aschera*, 837.

<sup>509</sup> J.M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, 169-176, 209 en hoofdstuk 3, leidt uit de voorstellingen op de door Lapp ontdekte cultische Taānach standaard af, dat in de tiende eeuw voor Christus Asjera naast YHWH vereerd werd in Israël, een verering, die op zijn minst tot de achtste eeuw voor Christus voortduurde, gelet op de inscripties in Kirbet el-Qom en Kuntilet 'Ağrud. In de bijbel zien we een ontwikkeling tot de aanduiding van slechts een cultische paal, die vruchtbaarheidsaspecten van YHWH representeerde. De deuteronomistische redacteurs verzetten zich tegen de verering van Asjera.

<sup>510</sup> Frevel, *Aschera*, 752, 898-901.

<sup>511</sup> Frevel, *Aschera*, 901-904.

<sup>512</sup> Frevel, *Aschera*, 587.

<sup>513</sup> Frevel, *Aschera*, 9; 118-119.

<sup>514</sup> Frevel, *Aschera*, 121 en 155.

<sup>515</sup> Olyan, *Asherah and the Cult of YHWH in Israel*.

<sup>516</sup> In de zevende eeuw voor Christus te dateren, Frevel, *Aschera*, 209.

de offercultus in de Tempel in Jeruzalem een rol, maar niet op hetzelfde niveau als YHWH, er was een duidelijke dominantie van YHWH in de cultus.<sup>517</sup>

Verder wijst Frevel op het opmerkelijke feit, dat de vóór-exilische profeten, ook Hosea,<sup>518</sup> zwijgen over Asjera.<sup>519</sup> Dit is overigens nog geen bewijs dat zij de Asjera-cultus accepteerden, want ook de deuteronomistische bewerkingen van deze profeten zwijgen over Asjera.

De cultus van de hemelkoningin, waarover we lezen in Jeremia 7 en 44, acht Frevel een private cultus.<sup>520</sup>

Als de godsdienst van de Israëlieten oorspronkelijk polytheïstisch was, hoe is dan het monotheïsme ontstaan? M.S. Smith (*The early history of God*) ontwikkelde hierover de volgende theorie:

Het monotheïsme is gegroeid uit twee ontwikkelingen tijdens de monarchie, namelijk convergentie en differentiatie. Eerst werden verschillende goden of hun trekken versmolten met de figuur van YHWH.<sup>521</sup> Daarna begon in de negende eeuw

voor Christus de differentiatie met de verwerping van de verering van Baäl.<sup>522</sup> Deze verwerping werd gevolgd in de achtste tot zesde eeuw door de deuteronomistische en profetische veroordeling van: de Baäl verering, de Asjera (door de deuteronomisten), de zonneverering, de offerdienst op de hoogten, de praktijken met betrekking tot de doden. Ter beantwoording van de vraag waarom deze processen zich bij andere volken niet hebben voorgedaan of niet tot monotheïsme hebben geleid, noemt Smith een aantal specifiek Israëlitische trekken: de indruk dat men van elders afkomstig was, het beeldenverbod, het verminderde antropomorfisme in de relatie met God (als men

---

<sup>517</sup> Frevel, *Aschera*, 190.

<sup>518</sup> Frevel, *Aschera*, 255-352.

<sup>519</sup> Frevel, *Aschera*, 251, 509, 514-517, 919.

<sup>520</sup> Frevel, *Aschera*, 461

<sup>521</sup> Ook Frevel, *Aschera*, 253. M. Dijkstra meent echter, dat van de verschillende verschijningsvormen van de Kanaänitische vadergod El er één als El-YHWH, de “El die zich manifesteert”, tenslotte kortweg YHWH, de God van Israël zou worden. Zie p. 134 van deze dissertatie.

<sup>522</sup> Ook Frevel, *Aschera*, 254 en 513, die overigens de zevende eeuw voor Christus meer waarschijnlijk acht.

een vroege datering van de bron J in de Pentateuch aanhoudt), de apologetische nadruk op het standpunt, dat Israël in religieus opzicht verschildte van zijn bureu. Becking merkt op (in *Eén God alleen...?*, 148-160), dat een polytheïstische of monotheïstische geloofsovertuiging op een keuze berust, waarbij vele, ook niet rationele factoren een rol spelen.

Naar mijn mening waren voor de Judeeërs zowel de verwoesting van Jeruzalem en de Tempel als de wegvoering in de Babylonische ballingschap, alsook het verlof tot terugkeer na de ballingschap zulke factoren, die tot een diep besef leidden van de ondoorgrondelijkheid van God en de almacht van God, en resulteerden in een overgang van henotheïsme naar theoretisch monotheïsme.

In Mesopotamië en in Egypte (Amenophis IV, Akhenaten) is een ontwikkeling tot monotheïsme uiteindelijk mislukt, al poogt J.C. de Moor een relatie te leggen tussen deze ontwikkelingen en een door hem verondersteld vroeg monotheïsme in Israël.

Ook J.H. Tigay<sup>523</sup> verdedigt een vroeg monotheïsme in Israël. Hij stelde vast dat in de ruim 1200 personennamen in Israël vanaf de tijd van de aartsvaders tot de tijd van de Babylonische ballingschap het theofore element van de godsnaam YHWH opvallend vaak voorkwam, hij suggereert een percentage van 94,1%. Ook D.I. Block wijst op het vele onomastische materiaal, waaruit een uitbundige populaire verering voor YHWH in Israël blijkt en hij concludeert dat in elk stratum en gebied van Israël vereerders van YHWH werden gevonden,<sup>524</sup> maar hij gaat niet zover als Tigay, die uit het onomastische materiaal concludeert tot monotheïsme met daarnaast nog wat polytheïsme als randverschijnsel.<sup>525</sup> Block is van mening, dat naast YHWH ook andere goden in Israël vereerd werden.<sup>526</sup> Tigay ondervindt echter steun van O. Keel en C. Uehlinger, die in hun ikonografisch onderzoek van beeldjes en zegels<sup>527</sup> tot de overtuiging komen, dat de ostraca van Samaria geen aanwijzingen voor de verering van een godin in Israël opleveren en de Hebreeuwse zegelinscripties van de IJzertijd

---

<sup>523</sup> Tigay, *You shall have no other gods*, 15.

<sup>524</sup> Block, *The Gods of the Nations*, 31-32.

<sup>525</sup> Tigay, *You shall have no other gods*, 40-41.

<sup>526</sup> Block, *The Gods of the Nations*, 64-67.

<sup>527</sup> Keel & Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*.

II B evenmin, hoewel de verering van godinnen tot de Kanaänitische cultuur behoorde.

T. Binger<sup>528</sup> uit felle kritiek op de door Tigay gevolgde methode. Zo heeft deze geen chronologisch kader toegevoegd aan de meer dan 1200 namen, maar toch worden bepaalde namen niet behandeld, omdat ze “te oud” of “Kanaänitisch” zouden zijn. Ook behandelt Tigay niet de namen waarvan El het theofore element is. Hij behandelt 756 namen, maar de resterende 444 namen zonder theofore element neemt Tigay niet in zijn statistiek op. Doen we dit wel, dan zijn niet 94,1% van het totaal aantal namen jahwistisch, maar 45,1%. Blijkbaar werden vele namen niet gegeven om religieuze redenen. Bovendien, zo stelt zij, was YHWH of Yaw niet een exclusief Israëlitische godheid, maar kwam hij ook elders voor, bijvoorbeeld in het noorden van Syrië/Palestina in de Bronstijd. Laatstgenoemde opvatting van Binger wordt echter gefundeerd weersproken door K. van der Toorn.<sup>529</sup>

S.M. Olyan werpt Tigay tegen, dat het veelvuldig voorkomen van de naam van een god of godin in personennamen nog niets zegt over de positie van die godheid in de religie<sup>530</sup> en dat belangrijke godinnen in Ugarit, Fenicië en Carthago niet in personennamen voorkomen.

Ook M.S. Smith wijst hierop en voert aan, dat eigennamen alleen in combinatie met

andere informatie kunnen wijzen op religieuze omstandigheden.<sup>531</sup>

Mijn conclusie met betrekking tot het Simsonverhaal is, dat dit polytheïstische of henotheïstische trekken zou moeten tonen als het een verhaal uit de IJzertijd 1A<sup>532</sup> zou zijn. Bij de Deuteronomist zien we henotheïsme, zoals bijvoorbeeld blijkt uit Deuteronomium 4 : 19-20, 13 : 6-11, 29 : 18, 32 : 8-9 en de refreinen rond de reddersverhalen in Richteren.

---

<sup>528</sup> Binger, *Asherah*, 30-35.

<sup>529</sup> Van der Toorn, “Yahweh” in *DDD*, 910-919.

<sup>530</sup> Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, 36-37.

<sup>531</sup> Smith, *The Early History of God*, XXI.

<sup>532</sup> 1200 – 1100 v. Chr.



Theoretisch monotheïsme vinden we pas aan het einde van de Babylonische ballingschap, in Deutero-Jesaja.<sup>533</sup> Dan wordt het bestaan van andere goden ontkend en YHWH wordt volstrekt transcendent en bijgevolg onkenbaar. Zijn hulp aan Israël geschiedt in het verborgene. Naar mijn mening past deze positie van YHWH bij het Simsonverhaal. In de overige verhalen van de charismatische helden in het Richterenboek is YHWH de strijder in de oorlogen des HEREN,<sup>534</sup> in het Simsonverhaal blijft zijn leiding verborgen.<sup>535</sup>

Simson is bovendien in de tweede helft van het zestiende hoofdstuk van Richteren een lijdende knecht des HEREN, doch het idee van de lijdende knecht als heilbrenger lezen we pas bij Deutero-Jesaja, in de Babylonische ballingschap.

Een monotheïstisch geloof van de auteur van het Simsonverhaal zien we naar mijn mening ook in zijn voorstelling van de Filistijnse god Dagon. Die is anders dan in 1 Samuël 5. Daar wordt Dagon uitvoerig afgebeeld als een god, die door YHWH als in een tweekamp verslagen en vernederd wordt. Er is daar sprake van een godenstrijd, waarin Dagon in YHWH zijn meerdere moet erkennen. In het Simsonverhaal echter wordt Dagon weliswaar bejubeld door de Filistijnen, maar hij komt niet zelf in beeld en zijn tempel wordt verwoest door Simson. YHWH wordt hier als transcendent voorgesteld en Dagon als “een niets”. Een monotheïstische voorstelling.

Deze paragraaf 2.2.8.1. wijst dus in de richting van een ontstaansdatum van het Simsonverhaal, die ligt na de tijd van het Deuteronomistische Geschiedwerk.

#### 2.2.9.2. Literaire observaties.

Literair kunnen we bovendien het volgende vaststellen:

---

<sup>533</sup> Die optrad tussen 550 en 539 v.Chr., aldus W. Grimm/K.Dittert, *Deuterojesaja; Deutung – Wirkung – Gegenwart*, 22. Men zien bijvoorbeeld Jesaja 45 : 14-17.

<sup>534</sup> Ri. 2 : 18; 3 : 10; 3 : 28 en 29; 4 : 7 en 15; 5 : 20; 6 : 36-40; 7 : 9-14 en 22; 10 : 32 en 33.

<sup>535</sup> Zoals Spronk stelt bij de bespreking van het schilderij “Der geblendete Simson” in “Samson as the suffering servant”, 224: “One could say that it takes a prophetic mind to see that the essence of Judges 16 lies not in the ruins of the temple of Dagon, but in the ruined life of the strong man who trusted only in his own strength. The prophetic message is that this and not the following “terrorist” action is the basis on which God makes a new beginning”.

- De deuteronomistische uitbreiding van het werk van de Richteren ontbreekt in het Simsonverhaal.
- De “roeping” van Simson ontbreekt en is vervangen door een gebiedende mededeling aan zijn moeder.
- Simson is geen bevrijder of bestuurder van het volk, maar handelt volstrekt individualistische en wraakzuchtig, ook al zou men hem in Richteren 15 tevens als executeur van iustitia distributiva kunnen zien, zoals H.G.L. Peels doet.<sup>536</sup>
- Het individualistische, eigennuttige handelen van Simson kenmerkt niettemin het verhaal. Simsons acties liggen bovendien in de sfeer van de familie, niet in die van het volk.
- In Richteren 13 – 16 valt de nadruk op de vreemde vrouw, niet op het volk. De bijzondere aandacht voor de vreemde vrouw komt in de bijbel echter pas naar voren in de boeken Ezra en Nehemia, in het boek Ruth en in het jongste deel van het Spreukenboek, dus in een late periode van de geschiedenis van het volk van God, na de Babylonische ballingschap.
- De Israëlieten roepen niet in nood tot YHWH.
- De Judeeërs leveren hun “verlosser” Simson uit aan de vijanden, de Filistijnen.

Mijn conclusie is, dat het Simsonverhaal theologisch niet in een vroege periode van Israël past, en evenmin literair in het boek Richteren.

---

<sup>536</sup> Peels, *De wraak van God*, 83: “Simsons handelwijze wekt in eerste instantie de indruk van een brute en wraakzuchtige handelwijze, van een persoonlijke vendetta. Toch gaat het niet primair om een individuele en persoonlijk gerichte actie, ofschoon het persoonlijk ressentiment zeker ook aanwezig is. Maar juist hier, in zijn wraakneming, is Simson de Richter die een begin maakt met de verlossing van Israël uit de macht van de Filistijnen.



### HOOFDSTUK 3    Enscenering

Het kaartje op pag. 104 indiceert, dat men in de twaalfde eeuw, de tijd van de Richteren, de vestigingen van de Israëlieten vooral vond in het bergland rond Sichem en Silo, met daarnaast een geringe bevolkingsdichtheid in het noorden, rond Hazor. Dit komt globaal overeen met de vermelding van de plaatsen, waar de Richteren actief waren volgens het boek Richteren.

Beth-Semes, in het Sorekdal, was toen echter naar alle waarschijnlijkheid een Kanaänitische plaats, die rond 1100 verwoest en veroverd werd door Israëlieten.<sup>537</sup>

Viermaal zien we Simson in actie ver van zijn geboortegrond, tweemaal in het ver afgelegen Gaza, eenmaal in Askelon aan de kust en eenmaal in Hebron (waar echter maar weinig Israëlieten woonden). Verder spelen de Simson-verhalen echter in een klein gebied in en om het dal Sorek, de huidige wadi es-Sarâr. Het kaartje op de volgende pagina komt voor in J.D. Martin's *The Book of Judges*, CBC, Cambridge 1975, 156. De plaats Zora is het huidige Tell Sarah, ongeveer 22 km ten westen van Jeruzalem in de Shephela gelegen op een verhoging aan de noordelijke kant van de wadi es-Sarâr.

Ongeveer drie kilometer daarvan verwijderd lag Estaol, het huidige Iswa.<sup>538</sup> Aan de overzijde van de wadi lag Bet-Semes, het huidige Ain-sems.

Timna was volgens oudere exegeten Khirbet Tibneh,<sup>539</sup> ongeveer zeven km van Sora gelegen, maar wordt nu geïdentificeerd met Tell el-Batashi,<sup>540</sup> circa 6 km ten noordwesten van Bet-Semes in de wadi es-Sarâr gelegen.

Ter vergelijking voeg ik, op de pagina's 145 en 149, twee kaarten toe van Yehud (Juda) in de vijfde eeuw.<sup>541</sup> De stad Gath bestond toen overigens niet meer.

De dorpen Zora en Estaol<sup>542</sup> lagen in die periode aan de uiterste westelijke

<sup>537</sup> S. Bunimovitz en Z. Ledermann, "Beth-Shemesh, Culture Conflict in Judah's Frontier", *BAR* 23 (1997), 48.

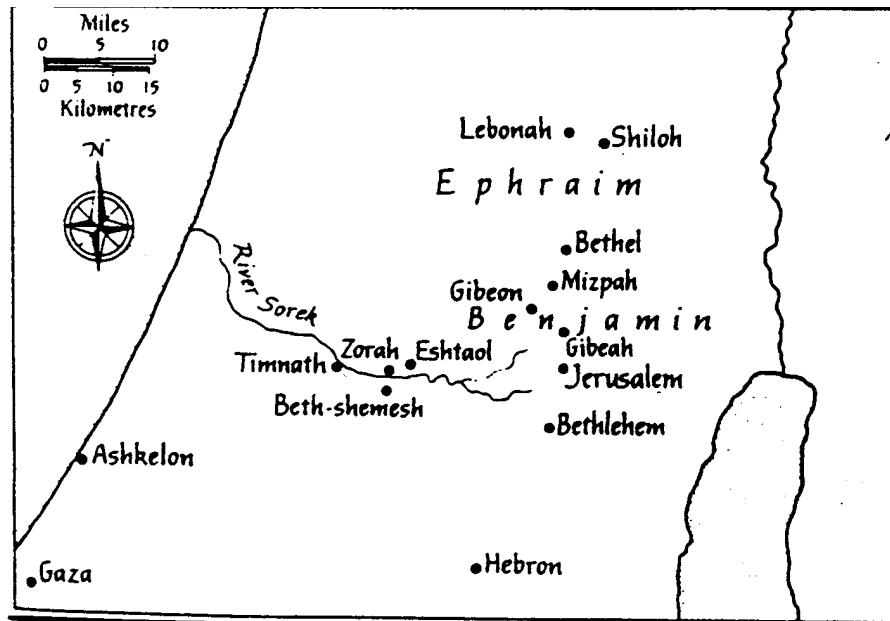
<sup>538</sup> H.M. Niemann, "Zorah, Eshtaol, Beth-Shemesh and Dan's migration to the south, *JSOT* 86 (1999), 28 en 45.

<sup>539</sup> Burney, *Judges*, 355; Gray, *Judges*, 347; Martin, *Judges*, 161.

<sup>540</sup> Boling, *Joshua*, 465; Niemann, *Daniten*, 176, Noot 143.

<sup>541</sup> Pp. 86 en 87 uit Ch. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A social and Demographic Study*, JSOT SS 294, Sheffield 1999.

rand van Juda.



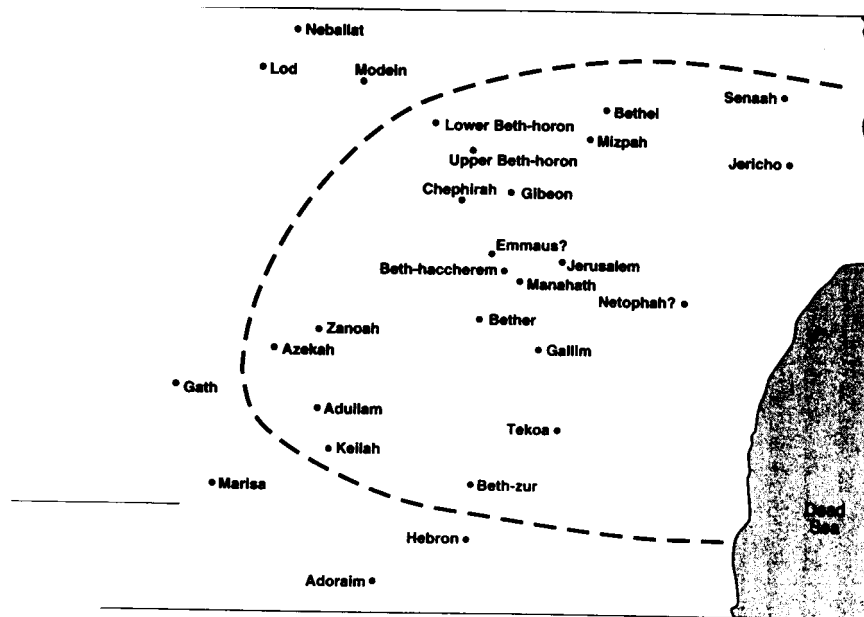
In de notitie Ri. 13 : 25 wordt Simson gelocaliseerd in het kamp van Dan tussen Zora en Estaol. Bij “kamp van Dan” (= Machane-Dan) denken we echter aan een plaats bij Kirjat-Jearim.<sup>543</sup> Burney oppert de mogelijkheid, dat het “kamp van Dan” bij vergissing in Ri. 13 : 25 is ingevoerd.<sup>544</sup> Een meer plausibele theorie is die van Alt en anderen, die stellen, dat hier bedoeld wordt op de seizoensmigratie van de Daniëten, toen zij nog semi-nomaden waren en dus in de loop van het jaar verschillende kampen opzetten. Niemann beschreef in zijn boek in 1985 het kamp tussen Zorah en Estaol als bewoond door een zeer kleine splintergroep, die achtergebleven was nadat de stam van Dan naar het noorden was getrokken en daarbij een kamp op sloeg in de omgeving van Kirjat-Jearim.

<sup>542</sup> Cf. *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, Erster Band, Göttingen 1962, 444-445 en Dritter Band, Göttingen 1966, 2246.

<sup>543</sup> Ri. 18 : 12.

<sup>544</sup> Burney, *Judges*, 353.

De splinter-groep zou vreedzaam tussen de Kanaänieten wonen.<sup>545</sup>



*The Province of Yehud as Reconstructed by L. Grabbe*

Volgens Niemann woonden de Danieten in de tijd van de Richteren al in het noorden, in Dan.<sup>546</sup> In correctie op zijn boek stelde hij in een artikel in 1999,<sup>547</sup> dat de clan van Dan vanuit het noorden naar het zuiden is getrokken aan het einde van de achtste eeuw en via Machane Dan bij Kirjat-Jearim is doorgestoten naar Zora en Estaol, waar zij geïntegreerd werd in de stam Juda. Jozua 19 : 41-46 plaatst hij in de tweede helft van de zevende eeuw.<sup>548</sup>

<sup>545</sup> Niemann, *Daniten*, 169.

<sup>546</sup> Niemann, *Daniten*, 281-291.

<sup>547</sup> Niemann, "Zorah, Eshtaol, Beth-Shemesh and Dan's migration to the South: a region and its traditions in the Late Bronze and Iron Ages", *JSOT* 86 (1999), 32, 35, 39, 46.

<sup>548</sup> Teneinde Zora en Estaol als erfdeel van Dan te legitimeren is later Ri. 17 - 18 geschreven als een gefingeerd verslag. Toen ook werd het verhaal van de zonneheld Simson, dat oorspronkelijk thuishoorde in Beth-Semes, getransfereerd naar Zora (Niemann, "Zorah, Eshtaol", 32).

In zijn artikel stelt Niemann, dat de verbinding tussen de zonneheld Simson uit Beth-Semes en Manoah, Zora en Estaol een literaire constructie van de bijbelschrijver is<sup>549</sup> en dus het Daniet zijn van Simson eveneens. Hierdoor worden ook eventuele speculaties over een conflict tussen de zeevolkeren Filistijnen en Daniëten irrelevant.<sup>550</sup>

<sup>549</sup> Niemann, “Zorah, Eshtaol”, 32-33.

<sup>550</sup> Mazar (volgende een suggestie van Yadin), vroeg zich af of de Daniëten oorspronkelijk tot de Danuna, één van de zeevolkeren, behoorden en pas later als stam in Israël werden opgenomen, zodat de geschiedschrijver van 1 Sam. 6 het gebied van Bet-Semes als Israëlitisch kon beschouwen. Bij archeologisch onderzoek constateerde Mazar, dat de materiële cultuur in Bet-Semes gelijk was aan die in Timna en in beide gevallen verschillend van die in het heuvelland (A. Mazar, “The Northern Shephelah in the Iron Age: Some Issues in Biblical History and Archaeology” in Coogan, M.D., Exum, J.Ch., Stager L.E. (ed), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, 252). Beth-Semes was volgens Jozua 19 : 41 aan de stam Dan toegewezen. Het Simsonverhaal zou dus een conflict kunnen reflecteren tussen de zeevolkeren Filistijnen en Danuna, die dezelfde afkomst en tradities hadden. Zo ook Y. Yadin in “And Dan, why did he remain in ships”, *AJBA* 1 (1968), 9-23. Ook de beide Dothans volgen Yadin en gaan er van uit, dat de Danuna, één van de zeevolkeren, later de Israëlitische stam Dan werden (T. en M. Dothan, *People of the Sea*, 117 en 215-218).

Volgens Burney (*Judges*, 392) was er mogelijk een samenhang tussen de stam Dan en zonneverering. Hij merkt op dat deze stam, die volgens de bijbel afstamt van Bilha, de slavin van Jakobs vrouw Rachel, zich al in Kanaän gevestigd had voordat de Jozef stammen onder Jozua verschenen en pas later in het stammenverband werd opgenomen. Volgens hem wijst Gen. 49 : 16 er op, dat Dan zichzelf zal opwerken tot een Israëlitische stam. Bij de stammen Gad en Aser, die van Zilpa, de slavin van Lea afstamden, waren de namen van de stammen oorspronkelijk de namen of titels van goden (Jes. 65 : 11. De stam Aser woonde blijkens Ri. 1 : 32 tussen de Kanaänieten). Volgens Burney verwees de naam Dan wellicht oorspronkelijk naar een goddelijke rechter, die als beschermheer van de stam werd beschouwd. De rechter bij uitstek was bij de Babyloniërs Shamash, de zonnegod (cf Pritchard, *ANET*, 387-389). In Kanaän werd de zonnegod Shemesh vereerd (E. Lipinski, “Shemesh”, *DDD*, 764).

Niemann (*Die Daniten*, 281-291) wijst de veronderstelling van Yadin krachtig van de hand als niet alleen onbewezen, maar ook in strijd met de opgravingsresultaten van Tell Qasile, waar volgens de archeologen Filistijnen woonden, hoewel Yadin het ziet als een vestiging van de Danuna tussen de Filistijnen in het zuiden langs de kust en een ander zeevolk, de Tjeker, in het noorden.

Volgens Yadin zijn de Danuna door één van de zeevolkeren omstreeks 1100 voor Christus uit Tell Qasile verdreven in de richting van het oosten, waar zij door de Amorieten weer naar het westen werden gedreven, zodat slechts een uitweg naar het noorden overbleef, waar zij Laïs veroverden.

Zowel de gelijkstelling van de bewoners van Tell Qasile, stratum XII, met de Danuna als van de Danuna met de Israëlitische stam der Daniëten is echter volstrekt

Men zou Simson trouwens voor een Judeeër houden wanneer hij niet uitdrukkelijk als Daniet gepresenteerd was.<sup>551</sup> Dat de auteur hem met Dan verbond, wekt associaties met zijn ruwe en woeste optreden. “Zora en Estaol”, de “stam Dan” en het “kamp van Dan” (Machane-Dan) zijn bekende begrippen uit het spottende verhaal Richteren 17 en 18, het enige verhaal over Dan dat in de bijbel staat en waarin Dan een zeer kwalijke rol speelt.

Wordt het dus al hoogst twijfelachtig, dat de Israëlieten, meer speciaal de Daniëten, in de twaalfde eeuw het Sorekdal bezet hielden, het is bovendien opmerkelijk, dat Gath en Ekron ontbreken in de Simsonverhalen.

De schrijver van het boek Samuël heeft aan de steden Gath en Ekron een strategische betekenis toegekend. Deze steden, die vlak bij het gebied lagen waar het grootste deel van het Simsonverhaal speelt, bewaakten in de oude tijd de toegangen tot het (Israëlitische) bergland. Over Gath kwam men in het dal van de Sorek en kon men vandaar in het gebergte binnendringen. Vanuit Ekron bereikte men het Terebintendal en van daaruit het gebergte en Jeruzalem.<sup>552</sup> In de tradities van de conflicten tussen Israël en de Filistijnen is een verhaal bewaard gebleven, dat speelt in het Terebintendal, het verhaal van David en Goliath<sup>553</sup>. Het eindigt er mee dat de Israëlieten de Filistijnen achtervolgen tot aan Gath en Ekron toe.<sup>554</sup>

Ook in de traditie van de ark in het land der Filistijnen<sup>555</sup> treden Gath en Ekron op de voorgrond.

Het Simsonverhaal speelt in en om het dal Sorek, maar in dit verhaal vernemen we niets over Gath en evenmin over Ekron. Slechts twee van de veraf gelegen kustplaatsen van de Filistijnse pentapolis worden genoemd.

Oudere exegeten poogden nog de toewijzing van Zora en Estaol aan Dan of Juda, zoals beschreven in het boek Jozua, te verklaren,<sup>556</sup> maar ik volg de uitleg van Niemann in zijn artikel uit 1999.

---

onbewezen. Volgens Niemann woonden de Daniëten al in Laïs toen omstreeks 1150 voor Christus Tell Qasile, stratum XII werd gevestigd.

<sup>551</sup> Cf. Ri. 13 : 2.

<sup>552</sup> E. Noort, *Die Seevölker in Palästina*, 183.

<sup>553</sup> 1 Sam. 17.

<sup>554</sup> 1 Sam. 17 : 52.

<sup>555</sup> 1 Sam. 5.



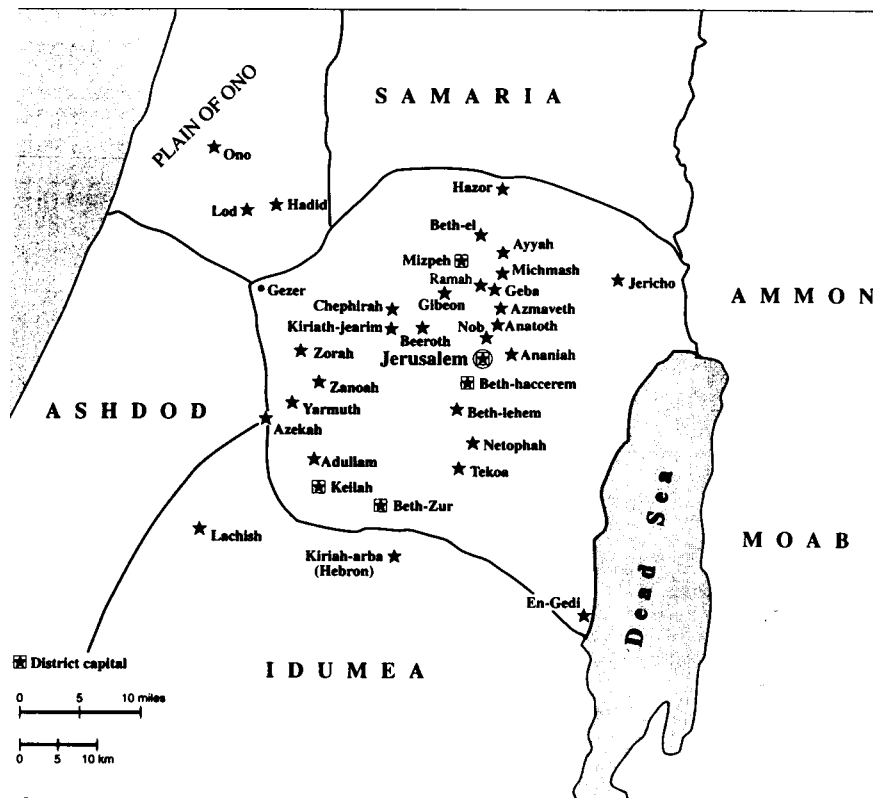
Omdat Niemann in zijn boek uit 1985 Manoah nog in de Richterentijd plaatste, poneerde hij toen de stelling, dat de plaatsnaam Μάβοχω tot de persoonsnaam Manoah is geworden, zoals ook in Ri. 11 : 1 de geografische herkomst gepersonificeerd werd door een glossator.<sup>557</sup>

---

<sup>556</sup> Zora en Estaol werden volgens Jozua 15 : 33 bij de verdeling van het land aan de stam Juda toegewezen, maar volgens sommige exegeten is Jozua 15 : 20-63 een administratieve lijst van de provincies van Juda, die in zijn uiteindelijke vorm dateert uit de tijd van koning Josia, al is het systeem ouder en gaat het terug tot Davids tijd (Boling, *Joshua*, 393-394). Volgens Noth, *Das Buch Josua*, 91 en 94, behoorden Zora en Estaol tot de tweede provincie van Juda naar de indeling van Josia. De stedenlijst van Simeon en Dan in Jozua 19 zou echter dateren uit de tijd van David, die, naar Aharoni veronderstelt, de vroege organisatie van zijn koninkrijk op de traditionele stammen-indelingen baseerde (Aharoni, *The Land of the Bible*, 79). B. Mazar ziet in het door Jozua 19 : 40-46 beschreven gebied vier districten (Soggin, *Le livre de Josué*, 146):

- I) Het door Dan bezette gebied bij de verovering van Kanaän, Jozua 19 : 41, met de steden Zora, Estaol en Beth-Semes (dit is gelijk aan Ir-Semes volgens Boling, *Joshua*, 464).
- II) Een gebied met een gemengde bevolking (Jozua 19 : 42 + Elon), waarmee Israël steeds in oorlog was en dat pas onder David bezet werd.
- III) Het zuid-westelijke district van Salomo (Jozua 19 : 43 zonder Elon).
- IV) Jozua 19 : 45-46, eveneens een opgave uit de tijd van Salomo.

<sup>557</sup> De omega is in het Grieks als suffix een plaatsaanduiding (Niemann, *Daniten*, 162). Er zijn vele voorbeelden in plaatsnamen dat een omikron in het Grieks correspondeert met een lange O-klank in het hebreuws (Niemann, *Daniten*, 161). De naam Μάβοχω komt niet voor in de masoretische tekst, doch wordt in de Septuaginta, in Jozua 15 : 59a, vermeld onder het erfdeel van Juda. Deze plaats localiseerde Niemann vlak bij het kamp van Dan ten westen van Kirjat-Jearim (Niemann, *Daniten*, 193).



*The Province of Yehud According to A. Rainey*

1 Kron. 2 : 50-54 beschrijft de post-exilische situatie. Niemann doet in zijn artikel de suggestie, dat in de zesde of vijfde eeuw Judeeërs en Daniëten naast elkaar leefden in het gebied tussen Kirjat-Jearim, Zora en Estael.<sup>558</sup>

Manoah wordt door vele exegeten gezien als de stamvader van de Manahtiten,<sup>559</sup> een kalebitische (Judeese) clan, waarvan een deel na de Babylonische ballingschap Zora

<sup>558</sup> Niemann, "Zorah, Eshtael", 34 en 46.

<sup>559</sup> Die genoemd worden in 1 Kron. 1 : 40 en 2 : 52-54 en die men verbindt met de plaatsnaam תנח, 1 Kron. 8 : 6.

bewoonde.<sup>560</sup> Niemann verzette zich in 1985 in zijn boek hiertegen.<sup>561</sup>

Mijn conclusie is, dat de encenering er op duidt dat, ook al zouden de overige Richterenverhalen een historische kern bevatten, dit bij het Simsonverhaal onwaarschijnlijk is.

Er worden ook plaatsnamen vermeld, waarvan de locaties onbekend zijn. Ik noemde reeds Etam en Lechi.<sup>562</sup>

Exegeten vermoeden,<sup>563</sup> dat ten oosten van Hebron een rotsmassief lag met de naam “poort van Gaza”, maar ook dit is niet vastgesteld. De “bron van de roepende” is eigenlijk de patrijzenbron, de benaming in Ri. 15 : 19 is een etymologische aanpassing van de verteller.

רִמְתָּ לְחִי (= kaakheuvel) zou volgens de vertelling רִמְתָּ לְחִי (= het werpen van de kaak) moeten heten, in het volksverhaal is dus sprake van een filologisch laakbare interpretatie van de naam.

---

<sup>560</sup> Dit leidt Burney, *Judges*, 341, af uit 1 Kron. 2 : 54 en Neh. 11 : 29. Andere exegeten, die Manoah de stamvader van de Manahtiten noemen, zijn Gressmann, *Anfänge*, 238, Gray, *Judges*, 343, Moore, *Judges*, 316, Nowack, *Richter*, 116, Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 50.

<sup>561</sup> Hij ziet geografisch en taalkundig geen verbindingen en heeft als hoofdbezwaar het tijdsverschil tussen de door hem in zijn boek in de Richterentijd te dateren Manoah en de in de na-exilische tijd uit het zuiden gekomen kalebitische Manahtiten (Niemann, *Daniten*, 155).

<sup>562</sup> Zie noten 67 en 68 op p. 24.

<sup>563</sup> Zo Gressmann, *Anfanges*, 247.

**Conclusies uit de eerste drie hoofdstukken**

De encenering heeft de indruk versterkt, dat het Simsonverhaal niet een oud historisch verhaal is, dat later door de Deuteronomist in zijn Geschiedwerk is opgenomen.

In het vervolg van het onderzoek zal ik er dan ook vanuit gaan, dat

1. Simson historisch niet past in het vroege Israël.
2. Simson ook niet past in de compositie of redactie van het Deuteronomistische Geschiedwerk.
3. Simson niet past bij de compositie van Richteren 2 e.v.

In het hoofdstuk 4 zal ik bezien hoe exegeten hiermee omgaan.

## HOOFDSTUK 4    Bestaande exegeses.

### 4.0. Opvattingen van exegeten over het Simsonverhaal.

Nu volgt een overzicht van door anderen voorgestelde historisch-kritische exegeses met mijn commentaar, gevolgd door synchrone exegeses van anderen, eveneens met mijn commentaar en ingedeeld naar reducerende exegeses en overige exegeses. Aan de opvattingen van exegeten over de raadsels in hoofdstuk 14 is een aparte paragraaf gewijd. Uit mijn commentaar op de exegeses vloeien lijnen voort, die bij de verdere behandeling van het materiaal gevolgd kunnen worden.

### 4.1. Historisch-Kritische exegeses.

#### 4.1.1. C.A. Simpson.

Simpson schreef een commentaar in 1957 en ging uit van de oude bronnentheorie,<sup>564</sup> waarbij hij de kern van Ri. 13 toewijst aan J1, die dit schreef toen hij het - nog oudere - Ri. 14-16 in zijn verhaal inbracht. Dit kernverhaal is door J2 uitgebreid, hij voegde de bevelen aan de moeder in, gaf een nationale betekenis aan Simson (zoals hij dat ook deed bij Gideon, Ehud en Jefta) en ook een religieuze, want hij zette het proces van depaganisering - reeds begonnen door J1 - voort door Simsons daden toe te schrijven aan de Geest van YHWH en zijn ongeschoren haar als bewijs van Nazireeërschap te verklaren.

Ook voegde J2 aan het eerdere verhaal nog enkele legenden toe.

Een latere redacteur voegde Ri. 13 - 15 toe aan het Deuteronomistische Geschiedwerk en scheidde hoofdstuk 16 af. Dit werd later weer toegevoegd, daarom komt twee keer de aanduiding van Simson als Richter voor, in Ri. 15 : 20 en in Ri. 16 : 31.<sup>565</sup>

Ri. 13 : 1 is volgens alle commentatoren deuteronomistisch, aldus Simpson.<sup>566</sup>

---

<sup>564</sup> Zie noot 30 op p. 60.

<sup>565</sup> Simpson, *Composition of the Book of Judges*, 54.

<sup>566</sup> Simpson, *Composition*, 54.

Het oorspronkelijke verhaal van J1 en J2 onderging vrome uitbreidingen, namelijk Ri. 13 : 6-9, 17-18 en 22-23. Daarnaast zijn er glossen en latere uitbreidingen, zoals Ri. 13 : 16a en 25abb. Ri. 13 : 6-9 is toegevoegd door een latere schrijver dan J2, die niet kon begrijpen waarom Manoah en zijn vrouw hun bezoeker niet herkenden als de bode van YHWH. Daarom presenteert hij de voorstelling van zaken, dat de vrouw iets bovennatuurlijks ontdekte in de man die tot haar gesproken had. Deze auteur schreef ook de verzen Ri. 13 : 22-23.<sup>567</sup>

In hoofdstuk 14 vervolgt J1 het verhaal met vers 5, want de verzen 1-4 zijn later toegevoegd, waarbij 2-4 en delen van vers 5 (“en zijn vader en moeder” en “naar Timna”) van de hand van J2 zijn. De verdere indeling van hoofdstuk 14 is als volgt:<sup>568</sup>  
J1, 5, 7b-9, 10b-16a, 17-18, 19b-20.

J2, 6-7a, 14-15, 19a, toegevoegd om Simson te vrijwaren van de beschuldiging, dat hij zijn schuld niet zou betalen. Gezien de verwijzing naar de Geest van God is dit van J2.

De tijdsopgaven in de verzen 14, 15 en 17a zijn van verschillende hand.

9b en 10a zijn van een latere hand dan J2.

De samenstelling van Ri. 15 is naar de mening van Simpson als volgt.<sup>569</sup>

1-2 zetten hoofdstuk 14 voort en zijn van J1. Eveneens van J1 zijn: 4-7, 15 en 17abb. J2 voegde toe: 3, 8-14, 16-17aa, 18-19.

Latere redacteuren voegden toe: 9b en 14aa. 13b “twee nieuwe touwen” is een glosse, afhankelijk van Ri. 16 : 11.

Vers 20 is deuteronomistisch.

Ri. 16 : 1-3 vormt volgens Simpson de oudste vorm van de traditie. In vers 1 is “van daar” voor “Gaza” weggefallen, waarschijnlijk door de invoeging van Ri. 15 : 20.

Ri. 16 : 18 is een latere toevoeging. Het verhaal van Ri. 16 : 4-31 bevat verschillende interpolaties, maar het resterende verhaal is ook van meer dan één hand. De verzen 7-12 zijn secundair, evenals 6b. Het is echter mogelijk dat de hoofdzaak van Ri. 16 : 4-

---

<sup>567</sup> Simpson, *Composition*, 56-57.

<sup>568</sup> Simpson, *Composition*, 57-59.

<sup>569</sup> Simpson, *Composition*, 59-60.

31 afkomstig is van J2.<sup>570</sup> De verwijzing naar de Nazireeër in Ri. 16 : 17 is van J2, evenals de laatste zin van vers 20 en geheel vers 28.

Ri. 16 : 31b is van de post-deuteronomistische redacteur, die hoofdstuk 16 weer invoegde.<sup>571</sup>

#### 4.1.1.1. Beoordeling.

Deze historisch-kritische exegese steunt op literair-kritisch onderzoek, maar zwijgt over motieven en thema's in de tekst en hun eventuele onderlinge samenhang. Ook ontbreekt de redactionele samenstelling, waaruit het geheel van de tekst en het doel van het verhaal verklaard zou kunnen worden.

Van meer formele aard is de opmerking, dat een deuteronomistische redactie van J.-verhalen wordt aangenomen, hetgeen momenteel een achterhaald standpunt is. Dat hoofdstuk 16 eerst is afgescheiden en later weer is toegevoegd, is eveneens een thans bekritiseerde opvatting van oudere exegeten.<sup>572</sup>

De “vrome” toevoegingen hebben te maken met de vrouw en “de man Gods”.

Simpson wijst op de merkwaardige omstandigheid, dat de man Gods niet direct herkend werd als de engel des HEREN. Volgens Jonker is het verhaal in hoofdstuk 13 gericht op het geleidelijk aan, onder opvoering van de spanning, herkennen van de identiteit van “de engel”. Maar inderdaad is een dergelijke procedure tot herkenning uniek in het Oude Testament. Mijn bezwaar tegen de theorie van Simpson is, dat deze niet past bij de op p. 151 van deze dissertatie vermelde observaties en de daaraan voorafgegane overwegingen.

#### 4.1.2. J.A. Wharton.

Deze is in die zin moderner dan Simpson, Eissfeldt en anderen, dat hij opmerkt: “De huidige tendens is om Martin Noth te volgen in zijn oordeel, dat wij onvoldoende

---

<sup>570</sup> Simpson, *Composition*, 63.

<sup>571</sup> Simpson, *Composition*, 142 en 144.

<sup>572</sup> Nowack, *Richter*, 131; Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 60; Burney, *Judges*, 338-339.

bewijsmateriaal hebben om de bronnen J. E. en P. te vinden na Deuteronomium 34”.<sup>573</sup>

O. Eissfeldt stelde nog, dat twee schrijvers van Ri. 13 twee vormen aan het Simson-materiaal hebben gegeven. Er was een hoofdvertelling in Ri. 13, die vervolgd werd in Ri. 14 en 15. Daarnaast was er een fragmentarische, veel profanere, vertelling in Ri. 13 die met Ri. 16 werd voortgezet. Hiertoe behoren echter ook de teksten Ri. 13 : 5 en 7b, die de logische gang van het bijbelverhaal verstoren. In deze tweede vertelling wordt de kracht van Simson steeds toegeschreven aan het feit dat zijn haar niet geschoren is. In de hoofdvertelling en Ri. 14 en 15 wordt zijn kracht steeds toegeschreven aan de Geest van YHWH. In overeenstemming met zijn opvatting van de bronnentheorie wijst Eissfeldt deze twee vertellingen toe aan respectievelijk J en L.<sup>574</sup>

Volgens Wharton deden de Simsonverhalen oorspronkelijk de ronde in buiten-Israëlitische kringen en zijn zij in een proces van aanpassing in de Israëlitische traditionele kennis opgenomen.<sup>575</sup>

Wharton onderscheidt in de Simsoncyclus seculiere volksverhalen en theologisch georiënteerde herversellingen. Ik duid dit in zijn betoog aan met respectievelijk (V) en (H).

Zo is de oudste, volstrekt seculiere anecdote Ri. 16 : 1-3 verteld ter bespotting van de Filistijnen. De luisteraars vreesden en verachtten

- (V) de Filistijnen en kenden Gaza als een citadel van Filistijnse onderdrukking.<sup>576</sup> Mogelijk mythologische en folkloristische antecedenten - voorafgaande aan de opname in de Israëlitische stammentraditie – daargelaten, tonen de vroegste wortels van de Simsonverhalen de spanning tussen Israëlitische elementen en hun Filistijnse onderdrukkers.

Ri. 16 : 1-3 is een prototype van een Simsonverhaal in de Israëlitische traditie van de twaalfde en elfde eeuw. Op dat niveau is er geen theologische bevestiging.<sup>577</sup>

<sup>573</sup> Wharton, “The Secret of YHWH”, *Interpretation* 27 (1973), 50.

<sup>574</sup> Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, 81-87.

<sup>575</sup> Wharton, “Secret”, 51.

<sup>576</sup> Wharton, “Secret”, 52.

<sup>577</sup> Wharton, “Secret”, 53.



Als verzetsverhalen verraden de vroegste Simson anecdotes al een sterk wereldlijk, politiek element. De schaamteloze humor verschaft een uitlaat (V) - met weinig risico - voor woede, vrees en hoop onder mensen, die weinig middelen hadden om hun zaak tegen de Filistijnen door te zetten. Het bizarre karakter van Simsons daden haalt het Filistijnse probleem uit de sfeer van directe actie en brengt het naar de sfeer van de verbeelding.<sup>578</sup>

Uit Ri. 14 : 4 blijkt volgens Wharton hoe het perspectief veranderde in de loop van de tijd. De verhalen waren deel geworden van het geheugen van een veel grotere en niet langer bedreigde gemeenschap. Merkwaardig is, dat de wortels van de oude Simson-verhalen overleefden, zoals blijkt uit Ri. 16 : 1-3. Waarom hebben latere vertellers deze anecdote, die niet paste in de theologisch georiënteerde hervertellingen van de Simsonverhalen, gehandhaafd?

Het materiaal in Ri. 14 en 15 correspondeert met het karakter van Ri. 16 : 1-3. De gebeurtenissen zijn episodisch en grotendeels op zichzelf begrijpelijk, ofschoon zij kunstig verbonden zijn om een enkel verhaal op te leveren, met als centrum Simsons huwelijk met een vrouw uit Timna. In hun huidige vorm zijn de hoofdstukken 14 en 15 onderscheiden van 16 : 1-3 door hun duidelijke theologische interesses.<sup>579</sup> Het onderliggende volksvertellingkarakter van de afzonderlijke anecdotes blijft opmerkelijk bewaard in dit hervertellen.<sup>580</sup> Toch doordringen de verwijzingen naar YHWHs verborgen bedoeling,<sup>581</sup> naar de Geest van God<sup>582</sup> en Simsons gebed<sup>583</sup> het geheel zonder de indruk te wekken van onhandige theologische toevoegingen. De theologische dimensie van Ri. 14 en 15 blijkt uit de narratieve eenheid.

Het is mogelijk dat een eerder verhaal van Simson en de vrouw uit Timna geen verwijzingen naar Simsons ouders bevatte, maar door (H) hen verbindt de herverteller de episoden van Ri. 14 en 15 met de geboorteaankondigingsscene (hoofdstuk 13) om zijn centrale punt aan te geven, namelijk dat YHWH aan het werk is in de carrière van

<sup>578</sup> Wharton, "Secret", 54.

<sup>579</sup> Men zie Ri. 14 : 4, 6, 19; 15 : 14 en 18 e.v.

<sup>580</sup> Simson verricht zijn daden op eigen kracht. Zijn raadsel vloeit voort uit zijn eigen boerenverstand. Zijn woede over het verraad is verrukkelijk obsceen.

<sup>581</sup> Ri. 14 : 4.

<sup>582</sup> Ri. 14 : 6 en 19; 15 : 14.

Simson.<sup>584</sup>

De oude traditie komt naar voren in het triomflied Ri. 15 : 16, maar de herteller van de episoden in Ri. 14 en 15 (die hen wellicht ook als eerste tot een enkel verhaal heeft samengeweven) bevestigt opnieuw dat het de Geest van YHWH, niet Simsons kracht was die de overwinning bracht. Op het eerste gezicht past Ri. 15 : 18 e.v. niet bij het voorafgaande verhaal, maar is het een onhandige toevoeging. Het verhaal is geworteld in een oude etiologie, die de naam *עֵין הַקּוֹרֵי* verklaart. Deze traditie komt als een schokkende anti-climax. Dus, zegt de herteller, waren er *twee* monumenten te Lechi, “Kaakheuvel”, een gedenkteken van Simsons climactische overwinning op de Filistijnen en “Huilersbron”, opgedragen aan YHWH, die alleen Simson de kracht gaf tot de overwinning en van wie Simson afhankelijk was voor zijn leven.

- (H) Hieruit blijkt, dat de episoden van de hoofdstukken 14 en 15 in één verhaal zijn samengeweven rond het geheim van YHWHs beweging in Simson tegen de Filistijnse overheersing. Daarbij gaat het om de werking van de Geest van YHWH.

De introductie tot de hoofdstukken 14 en 15 kan gereconstrueerd worden uit hoofdstuk 13 met weglating van de verwijzingen naar de Nazireeërsbelofte en het ongeschoren haar (als Eissfeldt dus).<sup>585</sup>

- (H) De eerste vier verzen van hoofdstuk 14 vormen een introductie, waarin de nadruk valt op YHWHs geheime operatie. Deze introductie geeft de verteller een vrije teugel om de stoere oude Simsonverhalen te hertellen met een opmerkelijke trouw aan hun originele vorm. Deze herinneringen worden niet gemoraliseerd. Het verhaal is YHWHs verhaal en Hij is de belangrijkste handelende partij. Dus is de navertelling tevens de theologische bevestiging.<sup>586</sup>

Wellicht hebben we te maken met twee, oorspronkelijk afzonderlijke groepen Simsontradities, die gecombineerd zijn, namelijk Ri. 16 : 4 e.v. en Ri. 14 en 15.

---

<sup>583</sup> Ri. 15 : 18 e.v.

<sup>584</sup> Wharton, “Secret”, 54-55.

<sup>585</sup> Wharton, “Secret”, 56-57.

<sup>586</sup> Wharton, “Secret”, 58-59.

Dan vormen de verzen Ri. 13 : 5 en 7bb een introductie, zowel tot Ri. 16 : 4 e.v. als tot de hoofdstukken Ri. 14 en 15 en vond deze introductie plaats toen die beide tradities gecombineerd werden.

In de combinatie Ri. 13 : 5 en 7bb / Ri. 16 : 4 e.v. staat centraal het trouw of ontrouw zijn van Simson aan zijn belofte als Nazireeër. Dit element van verantwoordelijk zijn ontbreekt in de hoofdstukken Ri. 14 en 15.<sup>587</sup>

Ook Ri. 16 : 4 e.v. is, evenals de hoofdstukken Ri. 14 en 15, gebaseerd op volks-tradities. Men kan zich gemakkelijk een eerdere vorm van het verhaal voorstellen, waarin Simsons kracht terugkeerde nadat zijn haar de vroegere lengte had gekregen.<sup>588</sup> De verbinding tussen de huidige hervertelling en het veronderstelde magisch geörienteerde Simsonverhaal (Ri. 16 : 4 e.v.) ligt in de Nazireeërsgeefte. Simsons ongeschoren haar is een merkteken van zijn apart gezet zijn voor een levenslange taak. Simson komt tenslotte met een schok tot de ontdekking, dat YHWH in feite de bron van zijn kracht geweest was. YHWH volbrengt wat Hij zich voorneemt via de mens als instrument, maar voor het menselijke instrument is de keus tussen trouw of ontrouw een fatale keuze.<sup>589</sup>

Het slot van hoofdstuk 16 gaat over de strijd van YHWH tegen de goden van Kanaän, een thema dat geheel ontbreekt in de hoofdstukken 14 en 15.

Ri. 16 : 1-3, waarin Simsons overwinning op een Filistijnse vesting wordt gevierd en waarin Simson letterlijk “de poorten van de vijand bezit”<sup>590</sup> staat zonder meer als totale tegenstelling tot Ri. 16 : 4 e.v. Gaza is de plaats van aanvankelijke overwinning, diepste vernedering en uiteindelijke triomf.

In zijn bereidheid om Ri. 16 : 1-3 ongeretoucheerd te laten staan, toont de auteur in hoofdstuk 16 volksherinnering, nog meer dan in de hoofdstukken 14 en 15. De verteller bedenkt geen Simsonverhalen, maar hervertelt ze. Door Simson in herinnering te roepen verzekert hij dat het begin van de bevrijding van de Filistijnen in herinnering wordt geroepen. Daarbij gaat het om de eis van YHWH tot onwankelbare gehoorzaamheid. Zelfs de onoverwinnelijke Simson werd verslagen

---

<sup>587</sup> Wharton, “Secret”, 59-60.

<sup>588</sup> Cf. Ri. 16 : 22.

<sup>589</sup> Wharton, “Secret”, 61-62.

<sup>590</sup> Cf. Gen. 22 : 17 en 24 : 60.

toen hij ongehoorzaam was. De herinnering aan Simson is een herinnering aan YHWH. Zo moeten de huidige toehoorders zich YHWH herinneren.<sup>591</sup>

De Simsontraditie was een episode in de geschiedenis van YHWH en Israël. Twee groepen traditieoverdragers hebben twee groepen verhalen in Ri. 13 - 16 tot een enkel verhaal samengevoegd. Daarna zijn deze verhalen, blijkens Ri. 13 : 1, door een derde groep van traditieoverdracht herverteeld (of een vierde groep, als we het niveau van volksvertelling, zoals in Ri. 16 : 1-3, meerekenen). Deze derde groep leefde rond 550 of nog later.<sup>592</sup> Wharton ziet deze groep kennelijk als Deuteronomisten, gezien de verwijzing naar Ri. 13 : 1. Zelf meen ik<sup>593</sup> dat het monotheïsten waren.

De Simsonverhalen gaan in hun vroegste vorm terug tot de zeer reële spanning tussen Filistijnen en vroege Israëlitische stammengroepen, maar zijn in verschillende perioden van de geschiedenis herverteeld. Israël bevestigt in zijn herinneringen, dat de HEER, die Israël begon te bevrijden uit de macht van de Filistijnen door zijn onwaarschijnlijke (schaamteloze, wellustige en trouweloze) dienaar Simson, nog steeds voortgaat in de wereld. Maar Israël kan alleen op YHWH hopen als het trouw is onder druk.<sup>594</sup>

Volgens Wharton waren er dus vier groepen traditieoverdragers in verschillende perioden van de geschiedenis:

1. Vertellers van volksverhalen, zoals Ri. 16 : 1-3.
2. Een herverteeling van Ri. 14 en 15, waarbij de hervertellers de verschillende episoden tot een enkel verhaal hebben samengeweven.
3. De overdragers van de Simsontraditie van Ri. 16 : 4 e.v.  
Toen 2) en 3) gecombineerd werden, werd ook de introductie Ri. 13 : 5 en 7bb geschreven.
4. Een herverteeling in de Babylonische ballingschap, met Ri. 13 : 1 als deuteronomistische introductie.

---

<sup>591</sup> Wharton, "Secret", 62-63.

<sup>592</sup> Wharton, "Secret", 64.

<sup>593</sup> Zie pp. 140-141 van deze dissertatie.

<sup>594</sup> Wharton, "Secret", 65-66.

#### 4.1.2.1. Beoordeling.

Wharton onderscheidt dus oorspronkelijke volksverhalen zonder theologische notie en hervertellingen door de Israëlieten of (in de Babylonische ballingschap) Judeeërs. Hij onderscheidt in de Simsoncyclus twee hermeneutische posities, die ik in de tekst heb aangeduid met (V) en (H).

Ter verklaring van het verschil tussen deze groepen verwijst Wharton naar een historische ontwikkeling, die eindigt met de Deuteronomist in de Babylonische ballingschap. Mijn bezwaren tegen een dergelijke benadering heb ik reeds uiteen gezet. Zelf kies ik dan ook liever voor de these (zie pag. 208, par. 5.2.6. en pag. 328), dat het bijbelverhaal verteld werd door een tora-getrouwe auteur, die in zijn verhaal opnam een groep seculiere volksverhalen, die verteld werden door bange, door de “Filistijnen” overheerste mensen.

Wharton blijft zitten met de vraag, waarom de anekdote Ri. 16 : 1-3 door de auteur van het bijbelverhaal is opgenomen.

Naar mijn mening zal het bizarre karakter van Simsons daad de fantasie van de toehoorders geprikkeld hebben, zoals Wharton aangeeft<sup>595</sup> en vormde het een uitlaat voor woede, vrees en hoop. Als de herinnering aan deze anekdote nog levendig was en nog een functie had, dan is de opname in het bijbelverhaal hieruit te verklaren.

Het valt op dat Wharton de hoofdstukken 14 en 15 niet goed weet te integreren in zijn betoog, omdat de verantwoordelijkheid van Simson, een kernpunt in zijn redenering, hier ontbreekt. Overigens: de thema's en motieven in enerzijds Ri. 14-15, anderzijds Ri. 16 komen zozeer overeen, dat eerder van onderlinge afhankelijkheid dan van twee afzonderlijke verhalen gesproken kan worden, temeer daar in de capita 14 en 15 de theologische interesse van de auteur(s) discutabel is. Het verantwoordelijk zijn van Simson wordt afgeleid uit zijn gelofte als Nazireeër. Simson heeft echter geen gelofte gedaan en zijn moeder (anders dan Hanna<sup>596</sup>) ook niet. Er wordt slechts melding gemaakt van een bevel van de “engel des HEREN” aan de moeder.

---

<sup>595</sup> Zie p. 156 (V) van deze dissertatie.

<sup>596</sup> 1 Sam. 1 : 11.

#### 4.1.3. Opvattingen van andere historisch-kritische exegeten.<sup>597</sup>

Volgens sommige exegeten<sup>598</sup> is het door de verzamelaar geschreven theologische hoofdstuk 13 later vóór de hoofdstukken 14-16 geplaatst. Volgens anderen zijn de hoofdstukken 13-16 weliswaar van één hand, maar bevatten de capita 14-16 ouder materiaal.<sup>599</sup>

Naar de mening van Stahn<sup>600</sup> is Simson een representant van de zon en is het verhaal zonnemythologie. Deze mening is fel bestreden door Gunkel.<sup>601</sup> Niettemin wil Martin het verband tussen de Simsoncyclus en zonnemythologie niet uitsluiten. Hij merkt op, dat het motief van het lange haar duidt op zonnemythologie,<sup>602</sup> evenals het uitsteken van de ogen<sup>603</sup>. In de Babylonische kunst werd het opgaan van de zon dikwijls voorgesteld als het gaan van de zonnegod door open poorten.<sup>604</sup> Ook Soggin wijst op het verband met zonnemythologie.<sup>605</sup>

Volgens sommige exegeten is het Nazireaat van Simson een late opvatting. J.A. Soggin en anderen zien het huwelijk van Simson als het momenteel nog bij de Arabieren bekende zogenaamde tsadiqa huwelijk, dat de bruidegom zelf sluit met de vrouw en haar familie, zonder dat zijn eigen familie daarin betrokken is. De vrouw blijft in het huis van haar vader wonen, waar de echtgenoot haar min of meer regelmatig bezoekt.<sup>606</sup>

---

<sup>597</sup> In deze paragraaf wordt verwezen naar de opvattingen van, in alfabetische volgorde, R.G. Boling, C.F. Burney, O. Eissfeldt, J. Gray, H. Gressmann, H. Gunkel, J.D. Martin, G.F. Moore, W. Nowack, J.A. Soggin en H. Stahn.

<sup>598</sup> Burney, *Judges*, 336-337; Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 48; Gressmann, *Schriften-Sagen - Anfänge Israels*, 240; Soggin, *Judges*, 230-231.

<sup>599</sup> Moore, *Judges*, 314; Nowack, *Richter*, 114; Stahn, *Die Simsonsage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13-16*, Göttingen 1908, 22-23.

<sup>600</sup> Stahn, *Die Simsonsage*, 36 e.v.

<sup>601</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 60-64.

<sup>602</sup> Martin, *Judges*, 157.

<sup>603</sup> Martin, *Judges*, 178.

<sup>604</sup> Martin, *Judges*, 174.

<sup>605</sup> Soggin, *Judges*, 231-232.

<sup>606</sup> Soggin, *Judges*, 240 en 242. Soggin ziet het als een tweederangs huwelijk, waarin de vrouw in feite een bijvrouw is. Martin, *Judges*, 163-164 meent, dat de term tsadiqa huwelijk hier de situatie niet helemaal accuraat beschrijft. Simsons huwelijk is van een ander type, dat ook nu nog door de Arabische bedouinen gepraktiseerd wordt. Het is een volledig huwelijk, maar er is geen voortdurende samenwoning; de vrouw is

Naast Eissfeldt zien ook andere exegeten Ri. 13 : 5 en 7b als teksten, die de logische gang van het bijbelverhaal verstoren en een parallelle visie weergeven.<sup>607</sup>

In Ri. 13 : 19 en 23 brengt Manoah een brandoffer en voegt daar een spijsoffer, een *הנחה*, aan toe. De vermelding van deze *הנחה* beschouwen de exegeten als een latere interpolatie in de tekst.<sup>608</sup> Ook in hoofdstuk 14 zien zij een aantal interpolaties, met name waar het de ouders van Simson betreft. Dat Simson tweemaal als Richter wordt aangeduid, namelijk in Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31, verklaren sommige exegeten door de hypothese, dat een redacteur hoofdstuk 16 aanvankelijk had verwijderd en dat dit hoofdstuk later door een andere redacteur weer is toegevoegd.<sup>609</sup> Van Daalen ziet Ri. 15 : 20 als een notitie, die Simsons optreden in Israël besluit. Daarna verkeert hij meestal temidden van de Filistijnen. Ri. 16 : 31 beschouwt zij als een ambtsnotitie. H. Gressmann ziet Ri. 13 : 25 als een korte notitie in populaire stijl, die buiten de geboortesage staat. Verder deelt hij hoofdstuk 13 in twee delen in, namelijk 13 : 2-7 en 13 : 8-23, waarbij in het tweede deel ten opzichte van het eerste deel van een uitbreiding van de motieven sprake is. In de eerste plaats moet nu ook het kind zich van sterke drank onthouden. Gressmann leest in de Septuaginta namelijk uitsluitend mannelijke vormen in de imperativi 3 sing. in Ri. 13 : 14, in plaats van de vrouwelijk vormen, die de masoretische tekst kent.<sup>610</sup> Boling deelt deze mening.<sup>611</sup> J.D. Martin merkt op: “Het probleem, dat de voorschriften voor de Nazireeër tot de moeder worden gericht, niet tot het kind, lost de Septuaginta eenvoudig op door alle voornaamwoorden mannelijk te maken”.<sup>612</sup> Van Daalen zegt hiervan: “Men

---

echter meesteres in haar eigen huis. De echtgenoot is een bezoekende echtgenoot, die als gast bij haar komt en geschenken meebrengt.

<sup>607</sup> Stahn, *Simsonsage*, 13-14; Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, 82; Nowack, *Richter*, 117-118.

<sup>608</sup> Fabry stelt bij zijn bespreking van *הנחה* in *ThWAT*, Band IV, 989-990, dat in vroege teksten *הנחה* gelijkwaardig is aan *עֹלָה*, *חֹטֵאת*, *חֲשִׁים* en *חֲבִיז*, doch dat het in latere teksten door suffixen tot een aan deze grote offers toegevoegd offer gedegradeerd werd.

<sup>609</sup> Nowack, *Richter*, 131; Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 60.

<sup>610</sup> Gressmann, *Anfänge*, 233.

<sup>611</sup> Boling, *Judges*, 222.

<sup>612</sup> Martin, *Judges*, 158-159.

wilde blijkbaar het antwoord van de engel met de vraag van Manoah over de jongen in overeenstemming brengen. De engel herhaalt echter wat hij de vrouw heeft gezegd”.<sup>613</sup>

Verder stelt Gressmann: Simson is in het tweede gedeelte van Richteren 13 een bevrijder en niet alleen een Godgewijde. Ook licht de Godheid geleidelijk aan de sluier van Zijn identiteit op; in het eerste deel van dit hoofdstuk bleef Hij onbekend. Voorts is Gressmann van mening, dat de roeping van Gideon het voorbeeld vormde voor hoofdstuk 13 en dat de verteller er door het lange haar van Simson toe gebracht is om hem achteraf en in strijd met de overleveringen voor een Nazireeër uit te geven. De wereldlijke gestalte van Simson veranderde daarmee in een religieuze. Boling heeft een geheel eigen opvatting<sup>614</sup> en ziet hoofdstuk 16 als later toegevoegd.<sup>615</sup>

#### 4.1.3.1. Interpolaties in hoofdstuk 14 naar de mening van vele exegeten.

Bij vrij veel exegeten heerst de mening, dat in hoofdstuk 14 vele interpolaties voorkomen. Systematisch geef ik dat weer in onderstaand schema, waarin een kruisje aangeeft, dat de exegeet het betreffende vers of versdeel als een latere toevoeging beschouwt.

	14 : 3a	14 : 4	14 : 5a	14 : 6b	14 : 8a	14 : 9
“en zijn moeder”			“met zijn vader en zijn moeder”	“vader en moeder		“Vrouw” i.p.v. “Vader en moeder”
G.F. Moore <sup>616</sup>	x		x	x	x	

<sup>613</sup> A.G. van Daalen, *Simson*, 23.

<sup>614</sup> Boling, *Judges*, 30.

<sup>615</sup> Boling, *Judges*, 243-253.



W. Nowack <sup>617</sup>	x	x	x		x	x
H. Gunkel <sup>618</sup>	x	x	x	x		
C.F. Burney <sup>619</sup>				x	x	
H. Gressmann <sup>620</sup>	x	x				
O. Eissfeldt <sup>621</sup>			x	x		
J. Blenkinsopp <sup>622</sup>	x	x	x			

---

<sup>616</sup> Moore, *Judges*, 327-340.

<sup>617</sup> Nowack, *Richter*, 122-127.

<sup>618</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 38-64.

<sup>619</sup> Burney, *Judges*, 355-367.

<sup>620</sup> Gressmann, *Anfänge*, 241-244.

<sup>621</sup> Eissfeldt, *Quellen*, 82-85.

<sup>622</sup> Blenkinsopp, "Some notes on the Saga of Samson and the heroic milieu", *Scripture* 11, 83-87.

	14 : 3a	14 : 4	14 : 5a	14 : 6b	14 : 8a	14 : 9
	“en zijn moeder”		“met zijn vader en zijn moeder”	“vader en moeder		“Vrouw” i.p.v. “Vader en moeder”
J. Gray <sup>623</sup>			x			
J.A. Wharton <sup>624</sup>	x	x	x	x		x
R.G. Boling <sup>625</sup>		x				
J.D. Martin <sup>626</sup>		x	x			x
J.A. Soggin <sup>627</sup>			x			
H. Gese <sup>628</sup>	x	x	x	x		x

	14 : 10a	14 : 16b	14 : 19a
	“zijn vader”	“Vader en moeder”	“Doodslag te Askelon”
Moore	x		x
Nowack	x	x	x
Gunkel	x	x	x
Burney			x
Gressmann	x		x
Eissfeldt			
Blenkinsopp	x		
Gray			

<sup>623</sup> Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 348.

<sup>624</sup> Wharton, “Secret of YHWH”, 53-66.

<sup>625</sup> Boling, *Judges*, 229-230.

<sup>626</sup> Martin, *Judges*, 160-167.

<sup>627</sup> Soggin, *Judges*, 240.

<sup>628</sup> Gese, “Ältere Simsonüberlieferung”, 262-266.

	<b>14 : 10a</b> “zijn vader”	<b>14 : 16b</b> “Vader en moeder”	<b>14 : 19a</b> “Doodslag te Askelon”
Wharton	x	x	x
Martin			x
Soggin <sup>629</sup>	x		
Gese	x	x	x

Ter verduidelijking volgt nu van twee van deze exegeten, Moore en Gressmann, de motivatie en daarna een opmerking van O. Margalith:

Moore:

De verzen 14 : 5a, 6b en 10a zijn latere toevoegingen. Simson ziet een Filistijnse vrouw en sluit daarmee een tsadiqa huwelijk. Zijn metgezellen zijn geen familieleden en vrienden uit Zora, maar Filistijnse jonge mannen. In de huidige opzet zou men in vers 7 de vader verwachten, die ontbreekt daar echter. Vers 7 zal oorspronkelijk geluid hebben: “Hij daalde af en sprak tot de vrouw, want zij beviel Simson”. Na enige tijd keerde hij terug (van Timna naar Zora dus).

Als we in vers 8 de woorden “om haar te nemen” laten staan, dan moeten we een aantal doelloze reizen aannemen: Simson gaat naar Zora en laat zijn ouders in Timna achter. Na enige tijd gaat hij weer terug. Manoah gaat dan naar Zora en keert weer terug naar Timna (om met de vrouw te praten). De woorden “om haar te nemen” behoorden dus niet tot het oorspronkelijke verhaal. Als Simson terugkeert van Timna naar Zora, vindt hij honing in het karkas van de leeuw en geeft daarvan aan zijn vader en moeder.

Het verslaan van de Filistijnen in Askelon heeft geen consequenties in het verhaal, waarin al het andere strak in een schema van oorzaak en gevolg is gebracht.

Bovendien ligt Askelon aan de kust tussen Gaza en Asdod, twee dagreizen verwijderd van Timna. Simson zou in razernij daarheen gegaan zijn, Filistijnen hebben doodgeslagen, twee dagen lang teruggereisd zijn en - nog steeds in razernij - naar het

---

<sup>629</sup> Soggin, *Judges*, 241.

huis van zijn vader zijn gegaan. Dat is dermate onwaarschijnlijk, dat Ri. 14 : 19a als een latere interpolatie moet worden beschouwd.

Gressmann:

Het verhaal kent drie wandeltochten van Simson van Zora naar Timna. De eerste wandeltocht is voor de voortgang van het verhaal niet nodig en is een latere interpolatie. Na Ri. 14 : 5 zijn de ouders van Simson later ingevoegd, een oppervlakkige toevoeging, in de oorspronkelijke tekst was van hen geen sprake. Ri. 14 : 1-4 is door de latere bewerker, die de ouders invoerde, toegevoegd. Zijn bedoeling was om Simson als een goed opgevoede zoon voor te stellen. De oorspronkelijke sage begon met vers 5 en de vader en moeder ontbraken. In vers 7 lezen we, dat Simson een jonge vrouw in Timna ontmoet, die hem bevalt. Hij bespreekt met haar een huwelijk en keert daarna naar huis terug. Als hij weer naar Timna gaat, buigt hij van de weg af om het lijk van de leeuw te bezien. Er blijkt een bijenzwerm in de leeuw te huizen. De verteller schildert Simson als een onmatige eter, die zich niets aantrekt van de talloze steken van de woedende insecten, maar gulzig eet van de honing, die hij uit het aas gehaald heeft. Het Spreukenboek waarschuwt om niet te veel honing te eten,<sup>630</sup> maar Simson eet maar door, zonder te hoeven vomeren. Als na het huwelijksfeest het raadsel geraden is, dan denkt de bedrogen Simson er natuurlijk niet aan de verloren weddenschap te betalen. Dus is vers 19a een latere interpolatie.

O. Margalith stelt, dat hoofdstuk 14 vol interne contradicties is en dus niet historisch kan zijn, dit ook niet pretendeert. Noch de verteller(s), noch de toehoorders stoorden zich aan de tegenstrijdigheden, want zij beseften, dat zij te maken hadden met een legende en niet met feitelijke geschiedenis. Hun interesse gold de heldhaftige bruidegom, die op weg naar zijn huwelijk een wild beest versloeg “met niets in zijn hand”.<sup>631</sup>

---

<sup>630</sup> Spreuken 25 : 16.

<sup>631</sup> Margalith, “The Legends of Samson/Herakles”, *VT* 37, 67-68.

#### 4.1.3.2. Is het Simsonverhaal een zonnemythe?

In de negentiende eeuw beschouwden sommige geleerden de gehele Simsoncyclus als een zonnemythe. In 1833 kwam Brockhausen als eerste met de opvatting dat Simson, net als Herakles en de Tyrische stadsgod Melqart, een zonnegod was. Vervolgens Vatke in 1835 en daarna uitgebreid H. Steinthal in 1862.<sup>632</sup> Steinthal zag alle bijzonderheden in het Simsonverhaal als verwijzingen naar de zonnegod, hetgeen reeds Wellhausen de opmerking ontlokte, dat hier “zu viel an eine Nagel gehängt sei”.<sup>633</sup> In 1908 verdedigde H. Stahn als laatste de mening, dat Simson een zonnegod is en het Simsonverhaal een zonnemythe. De haren van de god zijn de stralen van de zon en die maken haar kracht uit, zoals in de oudheid algemeen gedacht werd.<sup>634</sup> Vaak worden zonnegoden met lang haar voorgesteld, zoals Gilgamesj,<sup>635</sup> Apollo (ἄκερσεκομης = “met ongesneden haar”<sup>636</sup>), Helios, die zeven haarlokken heeft,<sup>637</sup> evenals Mithra.<sup>638</sup> Dionysos heet “de goudharige”<sup>639</sup> (χρυσοκομης<sup>640</sup>). Uit de griekse mythologie kennen we de voorstelling, dat met de haren ook de kracht van de zonnegod verloren gaat.<sup>641</sup> Zonnehelden werden vaak als bijzonder krachtig voorgesteld. Zo Gilgamesj, Herakles, Atlas. Ook komt het vaak voor, dat vrouwen van zonnehelden met vuur verbrand worden (Stahn, *Simsonsage*, 71). Burney stelt voorzichtig, dat het niet bewezen is dat Simsons daden gebaseerd zijn op een zonnemythe, maar meent aan de andere kant, dat er bepaalde elementen in het verhaal zijn, die ontleend zijn aan zonnemythologie. Hij besteedt veel aandacht aan een vergelijking met het Gilgamesj-epos. Gilgamesj beschouwt hij als een

<sup>632</sup> Steinthal, “Die Sage von Simson”, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Zweiter Band, Berlin 1862, 131-164.

<sup>633</sup> Stahn, *Die Simsonsage*, 5.

<sup>634</sup> Zie bijvoorbeeld W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon*, 2002-2003.

<sup>635</sup> A. George, *Epic of Gilgamesh*, 3 (Tablet I, 59-60).

<sup>636</sup> Homerus, *Ilias*, Y, 39.

<sup>637</sup> Zie plaat 6 van de bijlage illustraties.

<sup>638</sup> Zie plaat 7 van de bijlage illustraties.

<sup>639</sup> Volgens Roscher, *Ausführliches Lexikon*, Erster Band, Zweite Abteilung, 2003, worden zonnestrallen als gouden haren aangeduid.

<sup>640</sup> Hesiodus, *Theogonia*, 946.

<sup>641</sup> Zie Stahn, *Simsonsage*, 43-45 en de daar gegeven voorbeelden. De stralen van de zon (als haar voorgesteld) maken namelijk zijn kracht uit.

dubbelganger van de zonnegod. Uit voorstellingen, toegevoegd aan zijn commentaar op Richteren, blijkt dat de Babylonische zonnegod en Gilgamesj op precies dezelfde wijze worden afgebeeld en met zes haarlokken, niet zeven. Gilgamesj' daden verklaart Burney uit de gang van de zon daags door de hemel en door de seizoenen<sup>642</sup>. Niettemin stelt Burney tenslotte, dat de Simsonverhalen aards zijn en tot het leven van de mensen behoren, het Gilgamesj epos echter is mythisch, Gilgamesj zelf is tweederde god en éénderde mens. Wel zijn er punten in het Simson-verhaal, die hun ontstaan danken aan zonnemythologie. De meest opvallende daarvan is de opvatting, dat de kracht van de held in zijn lange haar schuilt.<sup>643</sup>

In 1913 heeft Gunkel in het hoofdstuk "Simson" van zijn boek *Reden und Aufsätze* echter zo'n vernietigende kritiek uitgeoefend op de solaire theorieën, dat deze sedertdien verlaten zijn.

Gunkel ziet in het Simsonverhaal sprookjesmotieven en historische trekken. Naar zijn mening spelen de Simsonverhalen in het Kanaänitische bergland ten westen van Jeruzalem rond 1200.

Het lange haar van Simson wijst niet op een zonnegod, maar op een natuurmens en die heeft op de mensen van de cultuur zijn geweldige lichaamskracht vóór.

Verder wijst Gunkel er op, dat het blind maken van krijgsgevangenen (door sommigen als een zonnemotief gezien) heel gewoon was in de oude Oriënt.<sup>644</sup> Gunkel noemt verschillende sprookjes waaruit blijkt, dat iemands kracht of bijzondere vermogens in het hoofdhaar of in bepaalde hoofdharen schuilen en waarin ook het motief van verraad door vrouwen voorkomt. Verder wijst hij er op, dat "de primitieven" geloven dat de ziel van de mens in het haar aanwezig is. In de Simsonfiguur is het sprookjesmotief van de kracht in het haar verbonden met het aspect: natuurmens van Dan met zijn lange haar.<sup>645</sup> Inzake de naamgeving merkt Gunkel op, dat vrome ouders aan hun kind soms een speciale naam gaven om hem een betrekking tot een bijzonder vereerde godheid te verlenen. In deze omgeving

---

<sup>642</sup> Burney, *Judges*, 395-404.

<sup>643</sup> Burney, *Judges*, 402-404.

<sup>644</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 50. Zie ook 2 Kon. 25 : 7 en Van der Toorn, "Judges XVI, 21 in the light of the Akkadian Sources", *VT* 36, 248-253.

<sup>645</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 42-58.

(Beth-semes) kan het echter ook een gebruikelijke persoonsnaam geweest zijn, zonder dat de ouders de oorspronkelijke betekenis beseften.

In de meeste gevallen is het onnodig en onnatuurlijk om bepaalde trekken in de Simsongeschiedenis met de zonnegod te verbinden, aldus Gunkel. Deze trekken hebben slechts een uiterlijke gelijkenis met zonnemythen. Er is geen sprake van dat hele geschiedenissen zich herhaalden.<sup>646</sup> Volgens Gunkel komen slechts drie punten uit het gehele materiaal in aanmerking voor een verbinding met zonnemythen:

(1) Het lange haar van Simson, dat doet denken aan voorstellingen van de zonnegod, waarbij de stralen van de zon gerepresenteerd worden door lang haar. In de antieke literatuur vinden we echter geen voorbeelden van het groeien en weer vergaan van het haar van de zon.

Wel zijn er veel sprookjes,<sup>647</sup> die het motief van de ziel of de kracht in het hoofdhaar of een enkele haar variëren en andere, waarin de ziel op een andere plaats verborgen is. Deze categorie sprookjes moet in samenhang verklaard worden en men komt dan tot een verklaring van een primitief geloof omtrent de ziel en niet tot een zonnemythe.

(2) Het verhaal van Simson en de vossen zou een parallel vinden in het ritueel van de Romeinse cerealia. Wij weten echter niet of de auteur een dergelijk ritueel in gedachten had.

(3) De honing in het *karkas* van de *dode* leeuw tenslotte, heeft niets met het dierenriemteken van de leeuw of met de zon te maken.<sup>648</sup> Gunkel merkte op,<sup>649</sup> dat de bloeimaanden in Palestina, waarin de bijen honing verzamelen, maart en april zijn, terwijl in mei alles al is verdord. Stahn plaatste het dierenriemteken van de leeuw in juni.<sup>650</sup>

De belangrijkste fout van de mythologische uitleg acht Gunkel echter, dat men alle trekken in de Simsonsage uit één enkel principe had willen verstaan. Het gaat hier echter naar zijn mening om verschillende overleveringen met zeer verschillende motieven, die op de naam van Simson bijeengebracht zijn. Men moet de

---

<sup>646</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 60-62.

<sup>647</sup> Volgens Kim, *Structure*, 42, niet in het antieke Midden-Oosten.

<sup>648</sup> Een standpunt, dat Stahn verdedigde (*Die Simsonsage*, 32-36).

<sup>649</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 64.

<sup>650</sup> Stahn, *Simsonsage*, 40.

verscheidenheid van de stof erkennen en niet systematiseren.<sup>651</sup>

Gunkel ontkent dus, dat het lange haar van Simson in combinatie met zijn grote lichaamskracht een zonnemotief zou zijn. Hij ziet dit als een sprookjesmotief omtrent de plaats van de ziel en de vitaliteit van de mens. Tevens gaat hij er van uit dat Simson een historisch figuur was, die als natuurmens een grote lichaamskracht had. Dit zijn echter veronderstellingen, die ik in twijfel trek, zoals uit de exegetische zal blijken.

Hoewel Gunkel heeft benadrukt, dat het haar als zetel van vitaliteit of kracht een veel voorkomend gegeven is, hij naar allerlei sprookjes verwijst en het gegeven van het lange haar verbindt met de natuurmens, die gekenmerkt wordt door grote lichaamskracht, valt wel op, dat hij - naast moderne sprookjes - uit de oudheid slechts de verhalen van Nisos en Pterelaos noemt.<sup>652</sup> Bij beiden gaat het echter niet om al het hoofdhaar, maar om slechts één enkele haar.<sup>653</sup> Bovendien zien zowel Stahn<sup>654</sup> als R. Graves<sup>655</sup> deze verhalen als verwijzingen naar de zonnegod. Ook verliest de natuurmens Enkidu, naar wie enkele volksverhalen over Simson zouden kunnen verwijzen, niet zijn kracht als zijn haar afgeschoren wordt (George, *Epic of Gilgamesh*, 14). De observatie van Gunkel en anderen, dat het optreden van Simson doet denken aan een concrete mens van de natuur, niet aan een mythische figuur, kan ook worden toegeschreven aan de verteltrant van de bijbelse auteur, die geheel anders is dan die van de vertellers van mythische verhalen in de oudheid.<sup>656</sup>

De overtrokken voorstelling, dat het gehele Simsonverhaal een zonnemythe is, heeft Gunkel terecht bestreden, maar niettemin kan men in de Simson van de volksverhalen een mythische figuur zien met duidelijk solaire trekken.

---

<sup>651</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 63-64.

<sup>652</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 55-56.

<sup>653</sup> Nisos had een purperen haar op zijn hoofd, waarin zijn vitaliteit en levenskracht verborgen was. Deze haar werd door zijn dochter Skylla afgesneden (Roscher, *Ausführliches Lexikon*, Dritter Band, Erste Abteilung, 426 en Apollodorus, *The Library*, LCL, Vol. 2, 117). Pterelaos was door Poseidon onsterfelijk gemaakt, doordat deze hem een gouden haar op zijn hoofd had geïmplanteerd. Deze haar werd door zijn dochter Komaitho uitgetrokken (Apollodorus, *The Library* I, 165 en Roscher, *Ausführliches Lexikon*, Dritter Band, Zweite Abteilung, 3263).

<sup>654</sup> Stahn, *Simsonsage*, 44.

<sup>655</sup> Graves, *The Greek Myths*, Vol. 1, 308-311 (par. 91).



#### 4.1.4. H. Gese.

H. Gese is van mening, dat het Jahwisme ook in de oudere Simsontraditie een beslissende factor is.<sup>657</sup> Gese noemt vier punten:

- 1) De werking van de Geest van YHWH bij het verslaan van de leeuw en bij het verslaan van het Filistijnse leger is compositorisch goed afgewogen en kan niet geschrapt worden.
- 2) Het overwinningslied in Ri. 15 : 16 past bij de deemoedige klacht tot YHWH in Ri. 15 : 18. Beide behoren tot een bewuste compositie en de YHWH naam kan hieruit niet geëlimineerd worden.
- 3) In de hoofdstukken 14 en 15 beheerst een bepaald rechtsdenken de voorstelling. Hieruit blijkt een religieuze souvereiniteit tegenover de Filistijnen en dat is alleen te verklaren vanuit het Jahwisme.
- 4) De voorstelling van Simson als de “uitvinder” van een rite, die de graanoogst vernietigt - de gift van Dagon aan de Filistijnen - veronderstelt een in de vroege oudheid onbekende vrijzinnigheid (men respecteerde ook de religieuze gebruiken van anderen).

##### 4.1.4.1. Beoordeling.

- ad 1) In mijn opvatting is dit echter te danken aan de schrijver van het bijbelverhaal. Bovendien wordt de inwerking van de Geest van YHWH vrij willekeurig gehanteerd in het bijbelverhaal.
- ad 2) Ik stel hier tegenover, dat Ri. 15 : 16 geheel past in het profiel van Simson als klassieke heros en dat Ri. 15 : 18 de sfeer ademt van de (heilige) oorlog tegen de vijanden van Israël, de “onbesnedenen”, waarbij Israël door toedoen van Simson, de “knecht van YHWH”,

---

<sup>656</sup> Cf. de eerste drie hoofdstukken van E. Auerbach, *Mimesis. The representation of reality in western literature*.

<sup>657</sup> Gese, “Ältere Simsonüberlieferung”, 278-280.

verlost is. Bovendien behoort een gebed vaak tot het redactionele profiel, zeker als er - zoals hier - leidende theologische gedachten in geconcentreerd zijn.<sup>658</sup>

- ad 3) Dit argument vervalt als de verhalen in deze volgorde geplaatst zijn door de - ongetwijfeld jahwistische - schrijver van het bijbelverhaal.
- ad 4) Ik voer hiertegen aan dat, nog daargelaten of hier sprake is van een rite en of Simson die zou hebben ingesteld, hier een actie van de volksheld Simson tegen de Filistijnen wordt beschreven. Bovendien ontzagen helden zich niet om ook tegen goden te strijden, zoals Herakles tegen Apollo<sup>659</sup> en Gilgamesj tegen Isjtär.<sup>660</sup>

#### 4.1.5. M. Witte.

M. Witte<sup>661</sup> ziet in het Simsonverhaal de volgende ontwikkelingsstadia:

- 1) Afzonderlijke daden van Simson.
- 2) Deze werden tot een eerste literaire eenheid verbonden in een “Geesteslaag”, de Simsoncyclus A, Ri. 14 : 5 - 15 : 17, waarin afzonderlijke daden van Simson tot een werk van de Geest van YHWH werden herleid.
- 3) Dit werd uitgebreid met Ri. 16 en Ri. 13 : 2-24, de “wonderenlaag” of Simsoncyclus B. Simson is hier voortdurend de door YHWH op geheimzinnige wijze met bovenmenselijke kracht toegeruste held met het ongeschoren haar.
- 4) De eindredacteur, die de Simsoncyclus in het Richterenboek invoegde, karakteriseerde Simson als Nazireeër, Redder en Richter. Ook bracht hij de verwijzingen naar de Filistijnen in Ri. 14 : 1-4 in, alsmede de gebeden van Simson in Ri. 15 : 18 en 16 : 28.<sup>662</sup>

---

<sup>658</sup> Steck, *Exegese*, 84.

<sup>659</sup> Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 137.

<sup>660</sup> Gilgamesj epos, Tablet VI, regels 22-80, George, *Epic of Gilgamesh*, 48-50.

<sup>661</sup> Witte, “Wie Simson in den Kanon kam. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc. 13 - 16”, *ZAW* 112, 526-549.

#### 4.1.5.1. Beoordeling.

- Het herleiden van de daden van Simson tot het werk van de Geest van YHWH past bij het laten uitspreken van gebeden door Simson. Niet valt in te zien waarom hier sprake zou moeten zijn van verschillende redactielagen.
- Simson verricht ook bijzondere daden zonder dat er sprake is van de inwerking van de Geest van YHWH.<sup>663</sup>
- Het is een vóóronderstelling dat YHWH achter de kracht in het haar zou staan. Als het geboorteverhaal oorspronkelijk een mythe was waarin de godenwereld voorkomt, dan wordt de vóóronderstelling twijfelachtig.
- Een sociologische verklaring ontbreekt. Wie vertelden de oorspronkelijke anekdoten? Door wie en waarom werden deze in een “geesteslaag” ondergebracht?
- In Witte’s opvatting is de “wonderenlaag” een andere jahwistische opvatting omtrent Simson. Hij verklaart niet waarom in het kleine gebied van het Sorek-dal minstens twee jahwistische visies op Simson zouden bestaan.
- Een geleidelijke groei van het Simsonverhaal staat na de synchronische studies van J. Ch. Exum en J. Kim ter discussie. Bovendien heeft het verhaal, afgezien van de seculiere volksvertellingen, een monotheïstische inslag.<sup>664</sup> Dit wijst op een ontstaansdatum aan het einde van of na de Babylonische ballingschap.

#### 4.1.6. L.C. Jonker.

In zijn dissertatie uit 1993 over het integreren van exegetische methoden in oudtestamentische studies neemt L.C. Jonker de Simsoncyclus als voorbeeld. Hij onderzoekt dit materiaal historisch-kritisch en Ri. 13 : 2-25 ook synchronisch. Daarom plaats ik Jonker tussen de diachronische en de synchronische exegeten.

---

<sup>662</sup> Witte, “Wie Simson in den Kanon kam”, 543-548.

<sup>663</sup> Ri. 15 : 4-5; Ri. 15 : 8.

<sup>664</sup> Zie pp. 140-141 van deze dissertatie.

Naar zijn mening introduceert Ri. 13 : 1 een nieuwe periode in Israëls geschiedenis. Ri. 13 : 2 en 3 introduceren alleen de Simsoncyclus.<sup>665</sup> Na een onderzoek van de spanningen en herhalingen in de Simsoncyclus concludeert hij dat de volgende verzen samenhangen.<sup>666</sup>

- A. Ri. 13 : 1.
- B. Ri. 13 : 2-25.
- C. Ri. 14 : 1-4 en in vers 5 de woorden “en zijn vader en zijn moeder”. In vers 6 de woorden “noch aan zijn vader, noch aan zijn moeder deelde hij echter mee, wat hij gedaan had”. In vers 9 de woorden “maar hij vertelde hun niet, dat hij de honing uit het lichaam van de leeuw had gehaald”. In vers 10 de woorden “zijn vader”. In vers 16 de woorden “ik heb die zelfs aan mijn vader en moeder niet verteld”.
- D. Ri. 14 : 5, 6a-c, 7-8, 9a-b, 10, 11-15, 16a-f, 17-20; Ri. 15 : 1-19.
- E. Ri. 15 : 20, Ri. 16 : 31e.
- F. Ri. 16 : 1-3, 4 -31a-d. Dit zijn wel twee verschillende verhalen, maar geen twee verschillende eenheden. Er zijn onvoldoende argumenten om zo’n splitsing te bewijzen.<sup>667</sup>

B, D en F kunnen als onafhankelijke eenheden hebben bestaan in verschillende stadia in de geschiedenis vóór de schriftelijke tekst. Daar D onbekend schijnt te zijn met de Nazireeërgelofte, die beschreven wordt in eenheid B, lijkt D ouder te zijn. Het tweede deel van F loopt parallel aan D. F noemt de Nazireeërgelofte in de context van Simsons kracht en heeft geen theologische connotatie. Het lijkt dus dat B jonger is dan eenheid F.

Chronologie: Het oudste materiaal vinden we in D.  
 D is later uitgebreid met F.  
 Weer later is B toegevoegd.  
 D werd uitgebreid met C om de ouders in de rest van het verhaal te betrekken, daar de ouders (speciaal de moeder) zo’n belangrijke rol spelen in B.

<sup>665</sup> L.C. Jonker, *Exclusivity and Variety. A typological Study towards the Integration of Exegetical Methodologies in Old Testament Studies*, 1993, 87.

<sup>666</sup> Jonker, *Exclusivity*, 88-89.

A en E werden later toegevoegd toen de cyclus in een groter verhaal werd opgenomen. De twee verzen van E werden toegevoegd aan het einde van elk van de oudere eenheden.<sup>668</sup>

Eenheid B, dus Ri. 13 : 2-25, wordt gestructureerd door de afwisseling tussen direct en indirect spraakgebruik. Naast deze buitenstructuur<sup>669</sup> is er een innerlijke structuur, die gevormd wordt door zes scenes.

Jonker deelt hoofdstuk 13 als volgt in:<sup>670</sup>

2a-d Het probleem wordt aangegeven: de onvruchtbaarheid van de vrouw van Manoah. De lijn tot oplossing van dit probleem deelt Jonker in zes scenes in. Daar het echter tevens de bedoeling is om de echte aard van de boodschapper te onthullen, wordt in de scenes de spanning geleidelijk aan opgevoerd teneinde de climax, de ontdekking van de ware aard van de boodschapper, meer dramatisch te maken.<sup>671</sup> De verteller manipuleert de lezer, opdat deze zich realiseert dat Simsons geboorte religieuze betekenis heeft.

Scene 1, verzen 3-5 De verwachting wordt gewekt, dat het probleem zal worden opgelost.

Scene 2, verzen 6-7	↓	De oplossing komt langs
Scene 3, vers 8		ingewikkelde en
Scene 4, verzen 9-10		geleidelijke weg.
Scene 5, verzen 11-18		

Scene 6, verzen 19-23 De climax vinden we in de verzen 19-21.

Slot, de verzen 24 en 25. Vers 24 toont de oplossing van het probleem. Vers 25 is de slotconclusie, het legt het begin van Simsons carrière vast.

Een belangrijk kenmerk van de innerlijke structuur is de driemaal herhaalde geboorte-aankondiging in de directe rede. De climax van het geboorte-aankondigingsverhaal is de conversatie tussen Manoah en de boodschapper van YHWH (scene 5).<sup>672</sup>

---

<sup>667</sup> Jonker, *Exclusivity*, 90, noot 101.

<sup>668</sup> Jonker, *Exclusivity*, 90.

<sup>669</sup> Jonker, *Exclusivity*, 97.

<sup>670</sup> Jonker, *Exclusivity*, 91 en 167-187.

<sup>671</sup> Jonker, *Exclusivity*, 189.

<sup>672</sup> Jonker, *Exclusivity*, 99.

Ri. 13 : 2-25 behoort tot de Gattung “Uitspraak-Vertelling” en heeft zijn oorsprong in een gemeenschap met religieuze interesses, die de Sitz im Leben vormt. Simson is een van God gegeven en door God beschermd persoon.<sup>673</sup>

Men krijgt de indruk, dat Ri. 13 is samengesteld uit twee verschillende schemata van motieven. Deze reflecteren een religieuze achtergrond:

- I. a) de wonderbaarlijke geboorte uit een onvruchtbare vrouw    )  
      b) de belofte van een zoon    ) als Genesis 18
- II c) gastvrijheid tegenover een goddelijke bezoeker                                )  
      d) de herkenning van de godheid    ) als Richteren 6  
      e) vrees voor de dood na het zien van God <sup>674</sup>    )

Daar tussen Genesis 18 en Richteren 13 geen literaire afhankelijkheid bestaat, kan worden aangenomen dat een geboorteverhaal in het pre-literaire stadium door de verschillende auteurs/redacteuren als raamwerk is gebruikt. Ook aan Richteren 6 en Richteren 13 gaat, om dezelfde reden, een pre-literair verhaal vooraf. In de pre-literaire fase waren er twee verhalen, niet één, namelijk het geboorteaankondigings-verhaal en het offerverhaal.<sup>675</sup>

De Simsoncyclus is door een samensteller gebouwd rond een kern, namelijk eenheid D. Eenheid F, een parallelverhaal, werd door de samensteller hieraan toegevoegd. Als derde onafhankelijke eenheid voegde de samensteller de geboorteaankondiging in Ri. 13 toe. Het thema, dat Simsons kracht in zijn haar school, werd toen in een religieuze context geplaatst (eenheid B). In een tweede niveau van compositionele herbewerking werd C, de toevoegingen, in het verhaal ingebracht. Toen was de cyclus een compositioneel geheel.<sup>676</sup>

Naar de mening van exegeten maakt Ri. 13 : 1 (eenheid A) deel uit van de deuteronomistische redactie van het oorspronkelijke boek Richteren. Dtr.G vormde zo de Simsoncyclus volgens een patroon, dat al in de rest van het verhaal aanwezig was. Bovendien werd een zogeheten “Richteren-patroon” toegevoegd door Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31e. Noth opperde de mogelijkheid dat de deuteronomistische redacteur de

---

<sup>673</sup> Jonker, *Exclusivity*, 101-104.

<sup>674</sup> Jonker, *Exclusivity*, 105-106.

<sup>675</sup> Jonker, *Exclusivity*, 108-109.

<sup>676</sup> Jonker, *Exclusivity*, 110-111.

Simsoncyclus niet kende en dat Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31e latere toevoegingen zijn.<sup>677</sup> Jonker merkt op, dat Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31e aan de twee oudere teksteenheden in de cyclus werden toegevoegd toen de Simsoncyclus werd ingebracht in het reeds bestaande deuteronomistische boek Richteren. Daarnaast wijst hij op de verklaring van Gunkel, dat Ri. 16 aanvankelijk door een redacteur was weggelaten en later weer aan de cyclus is toegevoegd.<sup>678</sup>

Wellicht beschouwde de redacteur Ri. 16 als overbodig, daar het een parallelverslag was van Ri. 14 en 15. Waarom het dan later weer is toegevoegd, is onduidelijk.

Door het gebruik van formules, gekozen uit een “Richteren-patroon” en een “Redders-patroon”, werd de Simsoncyclus verbonden aan de rest van het materiaal.

Het verslag van de individualistische held werd zo opgenomen in de ruimere context van het leiderschap over Israël in de pre-monarchale periode.<sup>679</sup>

Inzake de chronologie volgt Jonker Richter. Als ontstaansdatum van Ri. 13 : 2-25 schat hij de vroeg monarchale periode, omdat het Nazireaat te verstaan is als een symptoom van het verzet tegen de Kanaänisering van de YHWH cultus.<sup>680</sup>

De vraag: “Waarom zo’n gedetailleerde (driemaal herhaalde) beschrijving van de geboorteaankondiging?”, beantwoordt hij door te stellen dat Simson een belangrijk figuur was, gewijd voor een goddelijk doel. Hierdoor ontstaan echter grote moeilijkheden bij de interpretatie van de rest van de cyclus. In zijn treffen met de Filistijnen lijkt Simson zich niet bewust te zijn van zijn Nazireeër status. Daar handelt hij als een individualistische “Schelm en (oudgermaanse) Held”, zich schijnbaar niet er van bewust dat hij moest “beginnen Israël te bevrijden uit de macht van de Filistijnen”.<sup>681</sup>

Aan het slot van het historisch-kritisch onderzoek onderschrijft Jonker Whartons conclusie, dat de Simsonverhalen herinneringen zijn aan YHWH, die onderweg is naar het heden en de toekomst. Het gehele menselijke bestaan is YHWHs domein.<sup>682</sup>

---

<sup>677</sup> Jonker, *Exclusivity*, 111-113

<sup>678</sup> Jonker, *Exclusivity*, 113-114.

<sup>679</sup> Jonker, *Exclusivity*, 114.

<sup>680</sup> Jonker, *Exclusivity*, 115.

<sup>681</sup> Jonker, *Exclusivity*, 120-121.

<sup>682</sup> Jonker, *Exclusivity*, 126.

Bij de narratieve (synchrone) onderzoeksmethoden noemt hij als voorbeelden van literaire onderzoekers van de bijbel Auerbach en Muilenburg en als onderzoekers van de Simsoncyclus Crenshaw, Exum en M. Bal. Daarna definieert hij de door hem (op Ri. 13 : 2-25) toegepaste “narratieve methodologie” aan de hand van de ontwerpen van R. Alter, A. Berlin en M. Sternberg. Het vertrekpunt van een literaire behandeling van een bijbels verhaal is de tekst als zodanig. Bepaalde aspecten van de tekst kunnen beter verklaard worden als compositionele of retorische aspecten dan als bewijs voor vroegere bronnen. Bij een literair onderzoek wordt de tekst ingedeeld in episodes, en deze weer in scènes. Bij de analyse van een verhaal worden de volgende vragen gesteld: “Wat is er gaande?” , “Welke zijn de belangrijkste karakters?” , “Hoe begint de actie?” , “Wat zijn de essentiële elementen van de intrige?” , “Hoe eindigt het verhaal?” , “Wat is de essentiële betrekking tussen de eerste en de laatste situatie?”.<sup>683</sup>

Het Simsonverhaal telt de volgende episoden:

- 1) Ri. 13 : 2-25
- 2) Ri. 14 : 1 - 15 : 20
- 3) Ri. 16 : 1-3
- 4) Ri. 16 : 4 - 16 : 31.

De analyse richt zich op episode 1, die naar zijn mening (Exum onderscheidt drie grotere secties) bestaat uit zes scènes, genoemd op p. 176 van deze dissertatie.

Het Nazireaat van Simson kent slechts één bepaling, namelijk het niet afsnijden van het haar.

De geboorteaankondiging en de Nazireeër bepalingen worden in Ri. 13 : 3c-5e gecommuniceerd en worden herhaald in Ri. 13 : 7b-f en Ri. 13 : 13b-14f, drie keer dus, maar waarom dit gebeurt is volgens Jonker niet weloverwogen.<sup>684</sup>

Bij de herhaling van de geboorteaankondiging in vers 7 verschuift het accent van de aankondiging door de boodschapper naar de visie van de vrouw op die aankondiging.<sup>685</sup>

---

<sup>683</sup> Jonker, *Exclusivity*, 129-149.

<sup>684</sup> Jonker, *Exclusivity*, 171.

<sup>685</sup> Jonker, *Exclusivity*, 173.



In Ri. 13 : 9b refereert de verteller met de woorden “bode van God” aan de boodschapper, die hij elders overal “bode van YHWH” noemt. Hij doet dit om te verwijzen naar de indruk, die de vrouw van de bode had. Daarom kan de lezer deze bode identificeren met degene, die in scene 1 aan Manoahs vrouw verscheen. In deze scene 4 wordt door de techniek van vertraging de spanning verder vergroot en wordt ook de lezer in spanning gehouden.<sup>686</sup>

De dialoog tussen Manoah en de bode van YHWH in scene 5 onthult alle informatie die noodzakelijk is om de climax van het verhaal (in scene 6) voor te bereiden. In de verzen Ri. 13 : 11c en 11e wordt de bode weer “man” genoemd. Ook hier ziet Jonker de aanleiding in de verwijzingen naar Manoahs vrouw (Ri.13 : 6c), Manoahs gebed (Ri. 13 : 8c-d) en de aankondiging van het opnieuw verschijnen van de bode (Ri. 13 : 10e). In de verbindende zinnen tussen de verschillende delen van de dialoog noemt de verteller de bode echter “bode van YHWH”.<sup>687</sup>

De voortdurende contrasten in de dialoog tussen Manoah en de boodschapper van YHWH onthullen uitstekend de gezichtspunten van elk karakter. In contrast tot het gedrag van zijn vrouw toont Manoah gastvrijheid en vraagt hij de boodschapper naar zijn naam. Het antwoord van de engel is geconstrueerd in een concentrisch patroon, dat de indruk wekt van een volledig antwoord (maar het verbod van haar afsnijden en de motivatie dat de jongen een Nazireeër zal zijn is weggelaten):

A) Ri. 13 : 13b “de vrouw neme zich in acht voor alles, wat ik haar genoemd heb”.

B) Ri. 13 : 14a “niets eten dat van de wijnstok afkomstig is”.

C Ri. 13 : 14c “wijn of bedwelmende drank mag zij niet drinken”.

B’ Ri. 13 : 14d “niets onreins eten”.

A’ Ri. 13 : 14slot “Zij moet alles in acht nemen, wat ik haar geboden heb”.<sup>688</sup>

Ri. 13 : 21b refereert niet alleen aan Ri. 13 : 21a, maar aan alle voorafgaande gebeurtenissen *en is dan ook de climax van het verhaal*.<sup>689</sup>

In Ri. 13 : 19 en 20 wordt een participium constructie (van “zien”) gebruikt om een gelijktijdige actie (van Manoah en zijn vrouw) aan te geven.<sup>690</sup>

---

<sup>686</sup> Jonker, *Exclusivity*, 176.

<sup>687</sup> Jonker, *Exclusivity*, 178.

<sup>688</sup> Jonker, *Exclusivity*, 179-180.

<sup>689</sup> Jonker, *Exclusivity*, 181.

<sup>690</sup> Jonker, *Exclusivity*, 182.

De naam Simson krijgt betekenis in contrast tot Delila. Dit is een contrast tussen Israël en de Filistijnen en heeft religieuze betekenis. YHWH strijdt tegen de Filistijnen. Daarom moet de eerste episode eindigen met het zegenen van de jongen door YHWH en de vermelding van de Geest van God.<sup>691</sup>

De verteller heeft het motief van Nazireeër gebruikt om een dramatisch effect te creëren, maar niet speciaal om zijn religieuze betekenis. Simsons status van Nazireeër had niet de connotatie van toewijding aan God. Door het Nazireaat te noemen wijst de verteller er op, dat YHWH aan Simson fysieke kracht heeft gegeven om Israël uit de Filistijnse onderdrukking te bevrijden.<sup>692</sup>

Met betrekking tot de verschillende exegetische methoden merkt Jonker op, dat een diachrone analyse wordt gevormd door een serie van opeenvolgende synchronische analyses. Synchronie en diachronie zijn in feite complementair.

Een historisch-kritische methode alleen besteedt niet voldoende aandacht aan het literaire aspect van bijbelse verhalen. Een narratieve (synchrone) methode opent de mogelijkheid van een nuttige aanvulling.<sup>693</sup>

#### 4.1.6.1. Beoordeling.

- Ook Jonker ziet dus een geleidelijke groei van het verhaal, een historische ontwikkeling die eindigt bij de Deuteronomist.
- Tegen de voorgestelde groei van het verhaal in fasen voer ik als bezwaar aan, dat D een onregelmatig tekst is, bestaande uit anecdoten en raadsels, die rond het verhaal van een huwelijk zijn georganiseerd. Onderdeel F bestaat in feite uit drie onderdelen: een anecdote, een (improviserende) tratering van het verhaal van Simson en Delilah en verder het verhaal van een oorlog van YHWH tegen Dagon. De eenheden D en F bevatten dezelfde thema's en motieven, daarom zou F aanvankelijk zijn weggelaten. Literaire afhankelijkheid van beide eenheden lijkt mij echter meer voor de hand te liggen. Gunkel wees er op, dat de sage van Simson en Delila de eigenlijke Simsonsage schijnt

---

<sup>691</sup> Jonker, *Exclusivity*, 183-184.

<sup>692</sup> Jonker, *Exclusivity*, 185.

<sup>693</sup> Jonker, *Exclusivity*, 204-205 en 218.

te zijn, omdat zij een reeks motieven bevat, die in de overige sagen apart voorkomen.<sup>694</sup>

- Jonker gaat er impliciet van uit, dat het pentateuchthema van de onvruchtbare vrouw, die een kind krijgt omdat God dit heeft aangekondigd, van zeer oude datum (zo omstreeks het jaar 1000) zou zijn. Het is echter aannemelijk dat de aartsvaderverhalen in de Babylonische ballingschap hun betekenis kregen.<sup>695</sup>
- Naast de veronderstelling, dat aan Genesis 18, Richteren 6 en Richteren 13 een pre-literair verhaal voorafgaat, kan ook de these geponeerd worden, dat de schrijver van Richteren 13 de beide andere bijbelgedeelten kende en door de offerhandeling wilde benadrukken, dat de “engel des HEREN” verschenen was.
- Het nazireaat wijst volgens Jonker op Simsons verbondenheid met YHWH, wiens Geest Simson telkens de kracht geeft tot bijzondere fysieke prestaties.<sup>696</sup>  
Nog daargelaten dat het nazireaat dan wel in een zeer bijzondere betekenis wordt gebruikt, verricht Simson ook bijzondere fysieke prestaties zonder dat er sprake is van de inwerking van de Geest van YHWH.
- Niet is duidelijk, waarom niet na Ri. 13 : 5 direct de mededeling kon volgen, dat de vrouw *aan Manoah* een zoon baarde. De tussenliggende scenes dienen volgens Jonker om de spanning op te bouwen tot het ontdekken van de identiteit van de “man Gods”. Zou het echter ook niet kunnen dienen om het gemis aan een essentiële mededeling te versluieren? De mededeling namelijk, dat “de HERE aan haar dacht” toen ze gemeenschap had met haar man Manoah,<sup>697</sup> of de mededeling, dat zij “aan Manoah een kind baarde”?

---

<sup>694</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 55.

<sup>695</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, II, 382, 413, 418-419.

<sup>696</sup> Jonker, *Exclusivity*, 184-185.

<sup>697</sup> Cf. 1 Sam. 1 : 19.

## 4.2. Synchronie exegeses.

### 4.2.1. Reducties.

Hoewel elk verhaal natuurlijk een plot heeft, een intrige, ontstaat een reductie van betekenis wanneer in het veelzijdige en gevarieerde Simsonverhaal een sterke nadruk wordt gelegd op één intrige.

#### 4.2.1.1. J. Blenkinsopp.

Heel duidelijk blijkt dit bij Blenkinsopp. Blenkinsopp is van mening, dat het Simsonverhaal gestructureerd wordt door één intrige. De verbroken gelofte structureert het verhaal tot een eenheid. Simson is een nazireeër (in de zin van Numeri 6). De nazireeërgelofte was volgens de toenmalige opvattingen verbonden met de heilige oorlog van de amphictyonie en gold oorspronkelijk voor het gehele leven.<sup>698</sup> De tijdelijke gelofte is van later tijd. Blenkinsopps artikel vestigt voorts de aandacht op de ritmische patronen van de onderliggende mondelinge verhalen en op de groeperingen in drieën en vieren en hun veelvouden in het verhaal, favoriete groeperingen in de noord-west semitische talen.<sup>699</sup> Bij Blenkinsopp komen echter andere aspecten van het verhaal, zoals bij voorbeeld het Richterschap en Simsons relaties met vrouwen, niet aan de orde.

#### 4.2.1.2. J.L. Crenshaw.

In een artikel, dat in 1974 verscheen,<sup>700</sup> is Crenshaw van mening, dat de hoofdstukken 13-16 van het boek Richteren niet eenvoudigweg een compilatie van oud materiaal vormen, doch in een logische samenhang van thema's en motieven een afgerond verhaal brengen met een eigen intrige. Het thema "ouders of vrouw" structureert<sup>701</sup> het gehele Simsonverhaal tot een eenheid. In het begin en aan het slot

---

<sup>698</sup> Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13-16", *JBL* 82, 65.

<sup>699</sup> Blenkinsopp, "Structure and Style", 73-75.

<sup>700</sup> Crenshaw, "The Samson Saga. Filial Devotion or Erotic Attachment?" *ZAW* 86, 470-504.

<sup>701</sup> Crenshaw, "Samson Saga", 486.

noemt hij dit thema het conflict tussen “kinderlijke toewijding en erotische gehechtheid”,<sup>702</sup> en Richteren 14 : 16c acht hij de sleutel tot de verklaring van de hele Simsonsage.<sup>703</sup> Crenshaw acht Simson vanaf zijn geboorte een nazireeër, gezien Ri. 16 : 17, ook al eet Simson onrein voedsel en drinkt hij alcoholische dranken.<sup>704</sup>

In een boek, dat hij in 1978 schreef, merkt Crenshaw op, dat de auteur(s) van het bijbelverhaal raadsels gebruikte(n) of vervaardigde(n), alsmede etiologieën, gebeden, overwinningsliederen, een geboorteaankondiging en een herkenningverhaal (de vrouw identificeert de man gods als een engel van God). Bovendien maakte de auteur gebruik van bekende thema's en motieven uit Israëls literatuur, zoals: de onvruchtbare vrouw, de hulpeloze held tegenover vrouwenlisten, het speuren naar de naam van de godheid, de doodswens, het verlies van charisma en de verschrikking door een theophanie. Hieraan werden folkloristische motieven toegevoegd, zoals de drie raadsels, de episode met de vossen, het verslaan van een leeuw en de ontdekking van honing in zijn karkas.<sup>705</sup> Na het verhaal aldus geanalyseerd te hebben, bespreekt Crenshaw elk van deze aspecten. Voorts behandelt hij de syntactische trekken, het semantische veld en de retorische aspecten van de Simsonsage, die hij een goed voorbeeld van bijbels proza noemt.<sup>706</sup> Het doel van het verhaal acht Crenshaw echter het onderzoek naar de conflicterende loyaliteiten: “kinderlijke toewijding en erotische gehechtheid”. Hij ziet in dat verband het Simsonverhaal als een soort midrasj bij Genesis 2 : 24. Verder stelt hij nog meer conflicterende loyaliteiten vast, namelijk charisma tegenover hartstocht en Israëlieten tegenover Filistijnen. Ook beschouwt hij het verhaal als een tragi-komedie.<sup>707</sup> Daarnaast ziet hij nog een ander thema, het thema van de verbroken gelofte.<sup>708</sup> Zowel de conflicterende loyaliteiten als het thema van de verbroken gelofte wijzen boven zichzelf uit naar het mysterie van het

---

<sup>702</sup> Crenshaw, “Samson Saga”, 471 en 503.

<sup>703</sup> Crenshaw, “Samson Saga”, 485.

<sup>704</sup> Crenshaw, “Samson Saga”, 498: “He has no scruples about eating unclean food, for the honey taken from the carcass of a lion must certainly fall under that category.... one is to suppose that the wedding festivities provided ample opportunity for drunken revelry”.

<sup>705</sup> Crenshaw, *Samson: A secret betrayed, a vow ignored*, 18-19.

<sup>706</sup> Crenshaw, *Samson*, 50-59.

<sup>707</sup> Crenshaw, *Samson*, 129.

goddelijke medelijden met een onvruchtbare vrouw en een gevallen held. Het verhaal heeft dus een theologische spits.

Crenshaw probeert door ordening en analyse van de verschillende aspecten van het verhaal tot de bedoeling ervan door te dringen. Hij onderscheidt vele aspecten aan het verhaal, maar de reductie tot enkele thema's draagt m.i. niet bij tot verheldering.

#### 4.2.1.3. E.L. Greenstein.

Voor E.L. Greenstein<sup>709</sup> is het gehele Simsonverhaal, waarin voortdurend gebeurt wat niet verwacht wordt, gestructureerd naar de raadsel formule: “men wordt er toe gebracht om X te verwachten, maar het blijkt Y te zijn”.<sup>710</sup> We moeten zoeken naar een uitleg, die tot nu toe onverklaarde stimulansen in het verhaal integreert.<sup>711</sup> Greenstein vindt dit in de veronderstelling, dat Simson niet maar een typering of een symbool van Israël is, doch dat Simson het volk Israël zelf is en dat het Nazireeërschap van Simson staat voor het verbond van Israël met YHWH.<sup>712</sup> Het Simsonverhaal werd geformuleerd als een gedeeltelijk allegorisch compendium van het voorafgaande boek Richteren.<sup>713</sup>

Ook Greenstein brengt het verhaal terug tot één - discutabel - thema, het nazireeërschap van Simson naar de regels van Numeri 6. Dat God Simson bleef steunen, hoewel hij al twee bepalingen van het nazireeërschap had overtreden,<sup>714</sup> schrijft Greenstein toe aan Gods geduld.

#### 4.2.1.4. Feministische exegese.

Deze beperkt het verhaal tot sexuele aspecten. Daarbij komen bijvoorbeeld de kwesties van het Richterschap of het Nazireeërschap van Simson niet aan de orde.

---

<sup>708</sup> Crenshaw, *Samson*, 65 e.v.

<sup>709</sup> Greenstein, “The riddle of Samson”, *Proof texts* 1, 237-260.

<sup>710</sup> Greenstein, “Riddle”, 243.

<sup>711</sup> Greenstein, “Riddle”, 239.

<sup>712</sup> Greenstein, “Riddle”, 247.

<sup>713</sup> Greenstein, “Riddle”, 248.

<sup>714</sup> Greenstein, “Riddle”, 252.

J. Ch. Exum<sup>715</sup> vergelijkt Simsons moeder met de drie “vreemde” vrouwen in het verhaal. Bij de beeldvorming van Simsons moeder merkt Exum op, dat we hier een mannelijke denktrant aantreffen, waarin een goede vrouw asexueel is, geen vragen stelt en niets doet uit eigen initiatief. Haar levensinhoud is het moederschap. De drie “vreemde” vrouwen in Richteren 14 - 16 worden geen moeder, maar tonen wel initiatief, stellen vragen en worden in een kader van sexualiteit beschreven. Net als in het boek Spreuken leren deze hoofdstukken aan de man de gevaren van vreemde vrouwen kennen.

M. Bal (*Lethal Love*, 37-67) stelt dat het verhaal van Simson en Delila als een standaardvoorbeeld geldt van de slechtheid van de vrouw. Hoe sterk een man ook is, hij zal altijd hulpeloos zijn tegen vrouwenlisten. En eenmaal verleid, wordt hij verraden. Deze toonzetting handhaaft Bal bij haar bespreking van het Simsonverhaal. Gebruik makend van psychologische inzichten stelt zij, dat Simson op Delila's schoot, als zijn haar wordt afgeschoren, opnieuw wordt geboren en dat

---

<sup>715</sup> Exum, “*Was sagt das Richterbuch den Frauen?*”, 44-56.

zijn laatste, derde geboorte plaats vindt als hij sterft. Simson is een prototype van een man, die onzeker is in zijn sexualiteit. Het Simsonverhaal is niet een mythe over liefde, zoals het populaire commentaar voor volwassenen van Th. J. M. Naastepad<sup>716</sup> stelt. Dat is geconcentreerd op Simsons veronderstelde “dorst naar liefde” en vervalt in beperkende stereotypieën.<sup>717</sup> Nee, schrijft Bal, de mythe gaat in de eerste plaats over de *problemen* van de liefde. Het is de mythe van de angst voor het vrouwelijke. Voor de vagina dentata, voor de emotionele overgave of een te sterke binding. Vrees voor de oude dag en voor de machteloosheid van een kind. “Verlos ons van de liefde” is het thema van deze mythe. Daarbij staat de man volstrekt centraal, Delila houdt hem alleen een spiegel voor.

---

<sup>716</sup> *Simson, Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen 1975.

<sup>717</sup> Ter illustratie een citaat uit de pagina's 63-64: .....”De derde vrouw in de liefdesavonturen van Simson is er een op wie hij verliefd wordt. Het gebeurt aan de beek Sorek. Die naam betekent: “uitgelezen wijn”, “edelwijn”. Een betere naam voor de uitgelezen liefde is niet denkbaar. Jesaja gebruikt die in zijn beroemde lied van de liefde en de wijngaard: “zo zal ik dan zingen van mijn geliefde, het lied van mijn liefste van zijn wijngaard” (5,1). Opmerkelijk is echter, dat dit lied als een klacht wordt aangeheven tegen de bewoners van Jeruzalem: die van de liefde moesten weten hebben haar niet bekend! Zo ook de profeet Jeremia (2,21). De naam Sorek laat meteen horen dat nu de liefde zelf op het spel staat en dat het verhaal zijn climax nadert. Simson is op deze vrouw verliefd. Zij heeft dan ook een naam: Delila. De afleiding en de betekenis van die naam is onzeker. Misschien is hij afgeleid van het hebreeuwse “*dalal*” dat “kwijnen”, “neerhangen” betekent. Het kan dan ook duiden op die verfijnde bekoorlijkheid van een vrouw: haar kwijnende eenzelveigheid, waardoor zij zich voor een levenslustig man als Simson kan voordoen als een onneembare vesting die er om smeekt om te worden belegerd; het woord “persen” zullen wij dan ook nu weer tegenkomen. Het kan ook duiden op het lange, neerhangende haar, de sluier die steeds moet worden weggeschoven, wil men haar in de ogen kunnen zien. Men zou de naam echter ook in verband kunnen brengen met het arabische “*dalla*”, “bedriegen”, maar ik beveel deze afleiding niet aan”. De afleiding van de naam vloeit voort uit Naastepads invulling van het beeld van Delila. Ik moet ook denken aan de typering in het hoofdstuk “hoer en heilige” in het boek van J. Goedegebuure, *De schrift herschreven*, Amsterdam 1993, over stereotypieën, waarin hij opmerkt, dat vanouds loshangende haren parafernalia zijn van de erotiek. De vrouw geeft er mee aan dat ze bereid is.



#### 4.2.2. Overige synchrone exegeses.

##### 4.2.2.1. B.G. Webb.

Webb<sup>718</sup> behandelt het gehele Richterenboek en merkt daarbij op over de Simsoncyclus, dat we in het Simsonverhaal twee narratieve bewegingen zien. De eerste begint met Simsons tocht naar Timna en vindt zijn climax in het verslaan van de Filistijnen.<sup>719</sup> De tweede beweging begint met zijn tocht naar Gaza en vindt zijn climax in Ri. 16 : 30, waar hij met de Filistijnen ook hun god verslaat, een proclamatie voor YHWH. De actie van Simson in de tempel van Dagon heeft een theologische betekenis, die vergelijkbaar is met Elia's demonstratie op de Karmel.<sup>720</sup>

In de Simsonverhalen vinden we een opeenhoping van motieven uit de voorgaande verhalen.<sup>721</sup> Het aanroepen van YHWH is een motief, dat door alle verhalen vanaf Othniël heenloopt en dat we tenslotte in de climax van Ri. 16 : 28 vinden.<sup>722</sup> De Simsoncyclus maakt een opvallend gebruik van de literaire techniek: "wat gebeurt is in tegenstelling tot wat verwacht werd". Daardoor blijft de kennis van Gods handelen verborgen. Dit punt van theologisch belang zien we ook zo nu en dan in de voorafgaande verhalen.<sup>723</sup>

Geheel Ri. 3 : 7 - 16 : 31 is tot een complexe narratieve beweging gemaakt - en is niet een bloemlezing - door een chronologisch schema en een raamwerk om elk verhaal dat in relatie staat tot de inhoud. Bovendien toont het materiaal samenhang door een netwerk van in elkaar grijpende motieven.<sup>724</sup> Het geheel toont een progressieve ontaarding van Israëls relatie tot YHWH, tot zijn vijanden en van Israëls eigen interne

---

<sup>718</sup> Webb, *The Book of the Judges. An Integrated Reading*.

<sup>719</sup> Ri. 15 : 14 – 20. (Webb, *Book of the Judges*, 163)

<sup>720</sup> Webb, *Book of the Judges*, 166 en 168.

<sup>721</sup> Webb, *Book of the Judges*, 164-165.

<sup>722</sup> Webb, *Book of the Judges*, 171-172.

<sup>723</sup> Webb, *Book of the Judges*, 174.

<sup>724</sup> Webb, *Book of the Judges*, 177-178.

stabiliteit. Daarnaast zijn er de notities Ri. 10 : 1-5 en Ri. 12 : 8-15 met een geheel ander raamwerk.<sup>725</sup>

Centrale thema's in geheel Richteren komen volgens Webb tot een climax in de Simson periode. Hij noemt:

- Israëls speciale status als een natie, apart gezet voor YHWH.
- Israël volgt andere goden in opzettelijke schending van deze speciale status.
- De geïmpliceerde strijd tussen YHWH en de andere goden.
- De vrijheid van handelen van YHWH tegenover Israëls veronderstelling, dat het Hem kent en Hem indien nodig kan gebruiken om zijn eigen toekomst te verzekeren.<sup>726</sup>

#### 4.2.2.2. A.G. van Daalen.

Van Daalen, die tot de Amsterdamse School behoort, meent, dat het gehele complex Genesis - 2 Koningen niet een conglomeraat is van bronnen, toevoegingen en weglatingen, maar dat de schrijvers weliswaar geput hebben uit annalen en verhalen, doch de motieven en gegevens eruit zelfstandig bewerkt en verwerkt hebben tot een heilsgeschiedenis met één conceptie: het verbond van de God van Israël met zijn volk.<sup>727</sup> Zij wil de plaats van de Simson-cyclus binnen dit complex bepalen en besteedt daartoe veel aandacht aan de context, met name aan Richteren 17-21 en 1 Samuël.<sup>728</sup> Zij concludeert, dat het Simsonverhaal later is dan deze context. Van Daalen ziet in de Simsoncyclus twee verhaalcomplexen, één betreffende Askelon en één betreffende Gaza, de twee (van de vijf) Filistijnse steden, die gespaard waren gebleven toen de ark in het land van de Filistijnen vertoefde (1 Sam. 4-6), maar waarin Simson nu huishield.

#### 4.2.2.3. J. Ch. Exum.

---

<sup>725</sup> Webb, *Book of the Judges*, 175-176.

<sup>726</sup> Webb, *Book of the Judges*, 179.

<sup>727</sup> Van Daalen, *Simson*, 11.

<sup>728</sup> Van Daalen, *Simson*, 44-65 en 79-83.

Exum streeft naar ordening en structurering van het verhaal door de relaties tussen de teksten in het verhaal aan te wijzen. Zij volgt daarbij de methode van de retorische kritiek.<sup>729</sup> In overeenstemming met de door haar gehanteerde methode wijst Exum<sup>730</sup> op de argumentatie in het Simsonverhaal,<sup>731</sup> dat tot doel heeft de hoorders ervan te doordringen, dat YHWH de leidende kracht is achter alles wat gebeurt, dat Zijn verborgen handelen ten grondslag aan het verhaal ligt. De kern van de theologische boodschap is, dat YHWH antwoordt op gebed.<sup>732</sup>

Exum wijst op motieven, sleutelwoorden en thema's, die al in hoofdstuk 13 worden geïntroduceerd en in alle vier de hoofdstukken voorkomen. De motieven zijn: leven en dood; beantwoord gebed; kennen en niet-kennen; vertellen en niet-vertellen; doen; zien; komen en gaan met de variatie omhoog gaan en omlaag gaan. Een motief wordt steeds aangeduid door een sleutelwoord en vormt de concrete representatie van een thema. Een thema geeft een abstract idee aan.<sup>733</sup> Een voorbeeld: het sleutelwoord *וַיִּדְעַ* duidt het motief van kennen en niet-kennen aan. Het verborgen handelen van YHWH ligt ten grondslag aan dit motief.<sup>734</sup>

Exum concludeert, dat veel van het gebruikte materiaal al in de mondelinge traditie bestond, maar dat niettemin de hoofdstukken 13-16 een eenheid vormen. Hoofdstuk 13 is wellicht later aan de Simsontraditie toegevoegd,<sup>735</sup> maar de vier hoofdstukken vormen nu een eenheid. De verteller heeft het materiaal gebruikt om een literaire compositie te maken met een duidelijke theologische tendens. In de hoofdstukken 14 en 15 bijvoorbeeld zijn onafhankelijke anekdotes tot een artistiek geheel gestructureerd door leidende motieven, terwijl zij ook gelijk aanvangen.<sup>736</sup> Onderliggende anekdotes zijn het verslag van het verscheuren van de leeuw, het verhaal van de

---

<sup>729</sup> Ontwikkeld door J. Muilenburg, door hem voor het eerst genoemd in zijn lezing in december 1968 voor de Society of Biblical Literature en door hem toegepast in zijn commentaar op Jesaja 40-66 in the *Interpreter's Bible*.

<sup>730</sup> Exum, *Literary Patterns in the Samson Saga*.

<sup>731</sup> Vgl. Barton, *Reading the Old Testament*, 199-201.

<sup>732</sup> Exum, *Literary Patterns*, 191 en 193. Het gebed komt in de sage voor op kritieke momenten en in cruciale posities.

<sup>733</sup> Exum, *Literary Patterns*, 42.

<sup>734</sup> Exum, *Literary Patterns*, 42-45.

<sup>735</sup> Exum, *Literary Patterns*, 198.

<sup>736</sup> Exum, *Literary Patterns*, 196.

honing uit de leeuw en de brandstichting door middel van de vossen.<sup>737</sup> Wellicht zijn de ontmoetingen van Simson met de Timnitische en met de Judeeërs gemodelleerd naar het voorbeeld van het Delilaverhaal. Misschien behoorde tot het traditionele materiaal de verhalen van een bruiloft die eindigde in tweedracht, van een aanval op Askelon en van een geweldige overwinning op de Filistijnen te Lechi.

Exum merkt op dat er een thematische, hoewel geen formele symmetrie is tussen de hoofdstukken 14 en 15 enerzijds en 16 anderzijds. Sleutelwoorden, uitdrukkingen, thema's en motieven komen op strategische plaatsen in beide verslagen voor en verschaffen een aanwijzing tot symmetrie. Die symmetrie wijst op een theologische boodschap, welke de verteller herhaalt in verschillende, maar gelijksoortige contexten, opdat de toehoorder datgene, waar het om gaat, niet mist.<sup>738</sup> Exum geeft in haar boek een uitvoerige toelichting, ik noem enkele voorbeelden: Zij wijst op de herhaling van het sleutelwoord *הַגִּיד* (vertellen) in het verhaal van het huwelijk met de Timnitische en in het verhaal van Simson en Delila.<sup>739</sup> Het sleutelwoord “verleiden” (*הִפְתָּה*) gaat in het geval van het huwelijk met een bedreiging gepaard (verbranden) die tenslotte wordt uitgevoerd, en in het geval van Delila met een belofte (de gift van 5500 zilverstukken), die ook in vervulling gaat. In beide gevallen hebben de Filistijnen een derde partij nodig om Simson te vangen. Hun poging om Simson zelf te vangen (in Ri. 16 : 1-3) faalt. Het thema, dat de Timnitische de oorzaak is van de uiteindelijke actie van de Judeeërs tegen Simson om hem over te dragen aan de Filistijnen, wordt herhaald in het verhaal van Simson en Delila, waarin Delila Simson aan de Filistijnen overlevert.<sup>740</sup> In beide verhalen wordt zijn geheim door zijn vrouwelijke partner aan de Filistijnen verraden.<sup>741</sup> De theologische boodschap is, dat Simson in tijd van nood tot YHWH roept en dat YHWH antwoordt op zijn gebed.<sup>742</sup> De raadsels in 14 : 14 en 18 en het overwinningslied te Lechi in 15 : 16 suggereren door hun poëtische vorm een oorsprong in de oudere, mondelinge traditie.<sup>743</sup> De oudere notie, die ligt achter het verhaal van Simson en Delila, dat Simsons kracht in

---

<sup>737</sup> Exum, *Literary Patterns*, 196.

<sup>738</sup> Exum, *Literary Patterns*, 46.

<sup>739</sup> Exum, *Literary Patterns*, 48.

<sup>740</sup> Exum, *Literary Patterns*, 49.

<sup>741</sup> Exum, *Literary Patterns*, 52.

<sup>742</sup> Exum, *Literary Patterns*, 53.

zijn haar ligt, is met YHWH verbonden door Simson de status van Nazireeër te geven. De vorm van de sage wijst er echter op, dat de bedoeling niet primair gevonden wordt in de verbroken gelofte. De plaatsen, waar sprake is van het Nazireeërschap<sup>744</sup> hebben namelijk niet de grootste nadruk in het verhaal.<sup>745</sup>

Bij 14 : 6slot verwijst Exum met instemming naar Boling. Die ziet het vers niet als een interpolatie, maar als een middel om de spanning op te bouwen. In 14 : 10-20 handhaaft ze de vader<sup>746</sup> en 14 : 19a is volgens haar niet een latere toevoeging.<sup>747</sup> Zij houdt duidelijk vast aan de compositionele eenheid van het verhaal, die niet verstoord wordt door latere redactionele toevoegingen. Hoofdstuk 14 deelt ze in vier episoden in, naar het motief van “af dalen”.

#### 4.2.2.4. J. Kim.

Kim tracht met behulp van de Kamper methode aan te tonen, dat het Simsonverhaal narratieve poëzie is. Met zo mogelijk nog meer nadruk dan Exum betoogt hij, dat Richteren 13-16 een eenheid is, een verhaal, waarin hij ritme en een poëtische klank beluistert en dat hij als “narratieve poëzie” beoordeelt. Zuivere poëzie wordt gekenmerkt door parallellisme, terwijl het lidwoord en het syntactische partikel תא<sup>748</sup> meestal ontbreken.<sup>749</sup> “Narratieve poëzie” wordt geïndiceerd door inclusie, resonantie, responsie, aaneenschakeling, herhaling (van sleutelwoorden en frases, waardoor een refrein-effect ontstaat). Ook ziet Kim parallellismen in kleine elementen in de tekst. De vraag rijst of de poëtische indicaties niet te danken zijn aan de

---

<sup>743</sup> Exum, *Literary Patterns*, 197.

<sup>744</sup> Ri. 13 : 5 en 7; Ri. 16 : 17.

<sup>745</sup> Exum, *Literary Patterns*, 200.

<sup>746</sup> Exum, *Literary Patterns*, 126.

<sup>747</sup> Exum, *Literary Patterns*, 135.

<sup>748</sup> Vgl. Hoftijzer, *Remarks concerning the use of the particle תא in classical hebrew*, OTS 14, Leiden 1965. Het hebreuws kent geen naamvallen. Hoftijzer noemt in zijn boek תא een תא syntagme.

<sup>749</sup> Hoftijzer, *op. cit.*, 13, 51-59, 82, 86-87.

oorspronkelijke mondelinge verhalen. Blenkinsopp, Crenshaw en Exum gaan hiervan uit, Kim ontkent dat echter.<sup>750</sup> Kim ontkent ook latere interpolaties in de tekst. Zo ziet hij de woorden “en zijn moeder” in Ri. 14 : 3 niet als een interpolatie, maar als een responsie in de poëtische structuur van de tekst. Ook de vermelding van de ouders in Ri. 14 : 1-10 ziet Kim niet als een interpolatie. Deze subcanto wordt gestructureerd door herhalingen van kernwoorden.<sup>751</sup> De notities van beweging in Ri. 14 : 1, 5 en 7 dienen als refrein en omsluiten het vertelmateriaal.

Het gaat hier niet om een precieze beschrijving van wie waarheen gaat; alleen in het kader van geheel Ri. 14 : 1-10 hebben deze refreinen een narratieve functie volgens Kim. Gezien het antithetische parallelisme tussen 14 : 6b en 7 kan 14 : 6b niet als een latere interpolatie beschouwd worden.<sup>752</sup> Ri. 14 : 9b en 10a ziet Kim als een raamwerk, dat de cantikel 14 : 8-10a afsluit, in 14 : 10a moet Simsons vader niet vervangen worden door Simson. Ook Ri. 14 : 19a beschouwt Kim niet als een interpolatie.

Kim onderscheidt in de verschillende cantikels dikwijls concentrische of chiasmische constructies.

Ook wijst hij er op, dat door de getallen drie en zeven een relatie gelegd wordt tussen de episode van het huwelijk in Timna en de Delila-episode:

---

<sup>750</sup> Kim, *Structure*, 235, vgl. Blenkinsopp, “Structure and Style”, 65-76, Crenshaw, *Samson*, 50, Exum, *Literary Patterns*, 196-197.

<sup>751</sup> Kim, *Structure*, 309.

<sup>752</sup> Kim, *Structure*, 240-241.

<u>Huwelijk te Timnah.</u>	<u>Delila-episode.</u>
7 dagen van het feest (Ri. 14 : 12)	7 verse pezen (Ri. 16 : 7)
3 dagen konden zij het raadsel niet oplossen (Ri. 14 : 14)	7 verse pezen (Ri. 16 : 8)
7e dag. De Filistijnen benaderen Simsons vrouw (Ri. 14 : 15)	7 haarvlechten (Ri. 16 : 13)
7 dagen weent Simsons vrouw (Ri. 14 : 17)	7 haarvlechten (Ri. 16 : 17)
Op de 7e dag wordt het raadsel onthuld (Ri. 14 : 17)	3 mislukkingen (Ri. 16 : 9, 12, 14)
Op de 7e dag krijgt Simson een antwoord (Ri. 14 : 18)	7 haarvlechten afgeschoren (Ri. 16 : 19)

Kim is het niet eens met Wharton, Bartelmus e.a., dat de oude verhalen in tact werden gelaten en dat de theologische jahwistische boodschap werd doorgegeven door passages toe te voegen. Zo zou de passage Ri. 15 : 15-17 een oud verhaal zijn en de verzen 18 en 19 een theologische geörienteerde toevoeging. Kim stelt, dat de theologische verwijzingen organisch deel uitmaken van het verhaal, zoals blijkt uit een concentrische symmetrische opbouw rond het woord “hand”.<sup>753</sup>

- A. Wij zijn afgedaald om je te binden, om je over te geven in de *hand* van de Filistijnen.
- B. Wij zullen je zeker binden en in hun *hand* overgeven.
- C. De Geest van YHWH deed de boeien smelten van zijn *handen*.
- M. Simson stak zijn *hand* uit om een kaakbeen van een ezel te pakken en doodde duizend vijanden.
- C’ Na een overwinningslied gezongen te hebben, wierp hij de kaak uit zijn *hand*.
- B’ “Gij zelf hebt gegeven in de *hand* van uw knecht deze grote overwinning”.
- A’ “Ik zal sterven van dorst en vallen in de *hand* van de onbesnedenen.

Kim ziet het gehele Simsonverhaal als een literaire eenheid, die is opgebouwd volgens een strak gestructureerd plan: twee subcanto’s, die een introductiecanto vormen (Ri. 13) worden gevolgd door twee canto’s (Ri. 14 : 1 - 16 : 3 en Ri. 16 : 4-31), elk met

---

<sup>753</sup> Kim, *Structure*, 296-297.

vier subcanto's. De beide laatste canto's tonen een opvallende symmetrie als men let op sleutelwoorden, thema's en motieven. Deze beide canto's zijn nauw verweven in een artistiek geheel, zowel formeel als thematisch.<sup>754</sup>

“The formal and thematic symmetry between 14 - 16 : 3 and 16 : 4 ff., the many repetitive parallelisms, the root plays, the wordplays on the homonyms, and the synonymous parallelisms cannot be explained as the more or less automatic result of a process of combining two different narrative traditions. Nor can they be regarded as the outcome of random accumulation of the folklore material around the hero Samson. Rather, they should be attributed to the masterful compositional technique of a brilliant literary artist”, aldus Kim.<sup>755</sup> “The consistence in the four elements of the narrative - the coherence in plot, characters, atmosphere and tone - as well as the structural, thematic and stylistic similarities between ch. 13 en chs. 14 - 16 demonstrate that the two text groups form a thematically and structurally unified story”.<sup>756</sup>

Ook stelt Kim: “Let us make the following bold claim: the nativity account forms an indispensable introduction to what follows. It provides the plot, major characters, background, main motifs and central themes of the confrontation stories between Samson and the Philistines. The literary unity is perceivable in the coherent plot, consistent characterizations, congruent atmosphere en congruous tone throughout Judg. 13 - 16”.<sup>757</sup>

Richteren 13 is dan ook niet later geschreven dan de andere hoofdstukken.<sup>758</sup>

In zijn vaststelling van het doel van het gehele Simsonverhaal volgt Kim Greenstein, die de Nazireeër Simson als een representant van het volk Israël ziet en het Nazireeërschap van Simson als een model van het verbond van Israël met YHWH. Kim stelt: “The contrast between Samson's epithet of a Nazarite and the dramatic characterization of him as a wayward libertine in chs. 14-16 does not stem from the outcome of the combining process of an earlier folk tale about Samson's feats and a later theological interpretation of it. The discrepancy between Samson's epithet (a

---

<sup>754</sup> Kim, *Structure*, 386-387 en 390-397.

<sup>755</sup> Kim, *Structure*, 401.

<sup>756</sup> Kim, *Structure*, 415.

<sup>757</sup> Kim, *Structure*, 406.

<sup>758</sup> Kim, *Structure*, 402-405.



Nazarite) and his dramatic characterization (a rebel against his vocation) should be taken as a brilliant rhetorical contrivance to “drive home in retrospect the ironic distance between the characters auspicious potential under God and his miserable performance in opposition to God ..... it is not the hero Samson who is at the center of the story, but God who acts in his mysterious ways” (*Structure*, 433-434).

#### **4.3. Beoordeling van de synchrone exegeses.**

Jonker is van mening, dat een synchrone methode een nuttige aanvulling kan vormen op historisch-kritisch onderzoek. De dissertatie van Kim verscheen in hetzelfde jaar als zijn dissertatie, maar zou zeker een goede aanvulling gevormd hebben. Uit de synchrone exegeses kan men immers afleiden, dat geheel Ri. 13 - 16 als een eenheid is gecomponeerd. In de literaire compositie is ook hoofdstuk 13 geïntegreerd. In de hoofdstukken 14 en 15 zijn onafhankelijke anekdotes tot een artistiek geheel gestructureerd door leidende motieven en deze hoofdstukken tonen een thematische symmetrie met hoofdstuk 16. Ik acht het dan ook aannemelijk dat er sprake is van afhankelijkheid, in die zin, dat het oude materiaal Ri. 16 : 4-22 als voorbeeld diende bij het componeren van Ri. 14 en 15.

#### **4.4. De exegeze van Th. Meurer.**

Meurer concludeert in hoofdstuk 1 van zijn boek,<sup>759</sup> waarin hij de hoofdstukken onderzoekt in de hierna aangegeven volgorde, dat Ri. 13 – 16 door steeds terugkerende kernwoorden, door narratieve bijzonderheden en door syntactische zowel als stilistische kenmerken een gesloten eenheid van kompositie vormt. Een grondig literair-kritisch onderzoek brengt hem echter tot de overtuiging, dat in het verhaal segmenten onderscheiden kunnen worden en wel als volgt:

---

<sup>759</sup> Th. Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, BBB 130, Berlin 2001.

Segmentering Richteren 13.<sup>760</sup>

Primair 13 : 1-14 en 15-25.

Secondair 13 : 1-5 ; 6-9 ; 10-14 ; 15-18 ; 19-23 ; 24-25.

Tertiair 13 : 6-7 ; 8-9 ; 10-11 ; 12-14 ; 15-16 ; 17-18 ; 19-21 ; 22-23.

Segmentering Richteren 16.<sup>761</sup>

Primair 16 : 1-22 en 23-31.

Secondair 16 : 1-3 ; 4-15 ; 16-22 ; 23-27 ; 28-31.

Tertiair 16 : 6-9 ; 10-12 ; 13-14 ; 16-20.

Segmentering Richteren 14.<sup>762</sup>

Primair 14 : 1-10 en 11-20.

Secondair 14 : 1-4 ; 5-10 ; 11-14 ; 15-17b ; 17c-20.

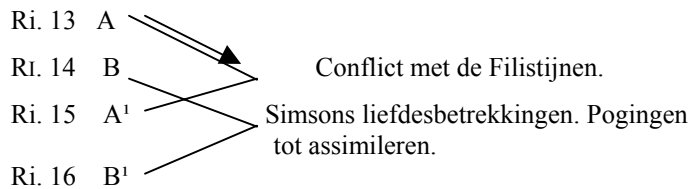
Tertiair 14 : 1-2 ; 3-4 ; 5-7 ; 8-10 ; 11-14 ; 15-17b ; 17c-20.

Segmentering Richteren 15.<sup>763</sup>

Primair 15 : 1-8 en 9-20.

Secondair 15 : 1-5 ; 6-8 ; 9-13 ; 14-20.

In de totale kompositie ziet hij de volgende chiastische structuur:<sup>764</sup>



Echter ook een paarsgewijze ordening:<sup>765</sup>

Ri. 13 - Ri. 14

Ri. 15 - Ri. 16

<sup>760</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 136, 143 en 148.

<sup>761</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 149 en 158.

<sup>762</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 160 en 167.

<sup>763</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 168 en 173.

<sup>764</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 187.

<sup>765</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 187 en 189.

Niettemin volgt Meurer de meeste onderzoekers in het poneren van een samenhang tussen Ri. 14 en Ri. 15. De hoofdstukken 14 en 15 vormen dan een “binnen” - structuur en de – later ontstane – hoofdstukken 16 en 13 een “buiten”-structuur, die de oudste Simsonoverlevering tot een verhaal van redding en heil maakt.<sup>766</sup> Hij volgt de momenteel vigerende mening in het onderzoek, dat de kern van de Simson-overlevering in het tekstgedeelte Ri. 14 : 1 – Ri. 15 : 8 te vinden is en dat later Ri. 16 en Ri. 13 als literaire aanvullingen zijn geschreven, met Ri. 15 : 9-17 en Ri. 15 : 18-19 als aanvullende etiologieën.<sup>767</sup> Elders beschrijft hij echter Ri. 15 : 16-19 als latere aanvullingen<sup>768</sup> en ziet hij Ri. 15 : 9-15 als behorende tot het basisverhaal. Dit oudste “verhaal” vinden we naar zijn mening in de volgende teksten:

Ri. 14 : 1, 7bc, 8ab, 10b, 12-14<sup>c</sup>, 17ab, 18ad, 19f-20, Ri. 15 : 1-15.<sup>769</sup>

Het is geen gesloten vertelling, maar bestaat veeleer uit drie verhaalkomposities, die drie paradigmatische eigenschappen van Simson tonen welke zijn opvallende verschijning onderstrepen. Deze composities zijn: Simson, de raadselkundige; Simson, de heer der dieren; Simson, de onbedwingbare.<sup>770</sup>

Aan deze “profane” basis van de Simsonvertellingen is later de kern van Ri. 16 als een “profane” voortzetting toegevoegd, waardoor het verhaal meer biografische elementen kreeg. Weer later kwam daarbij het sterk theologisch georiënteerde hoofdstuk 13, dat van de held Simson een Nazireeër maakte en dat ook leidde tot een herinterpretatie van de gehele vertelling in de richting van een theologisch verhaal.<sup>771</sup> Bij zijn inschatting van de ontstaanstijd merkt Meurer op, dat Griekse invloeden aanwijsbaar zijn in het verhaal (zonder deze aan te wijzen)<sup>772</sup> en dat ook de nabijheid van Dtr.N kenbaar is. Voor het basisverhaal acht hij op zijn vroegst een ontstaanstijd van einde zesde eeuw mogelijk, terwijl de aanvullingen en wijzigingen dan aan het begin van de vierde eeuw afgesloten waren.<sup>773</sup> De periode dus van kort na de Babylonische ballingenschap tot kort vóór de Hellenistische tijd. Inzake de schriftelijke

<sup>766</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 189.

<sup>767</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 191-193 en 324.

<sup>768</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 253-255.

<sup>769</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 204, 225 en 240-257.

<sup>770</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 258-259. .

<sup>771</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 324, 325 en 330.

<sup>772</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 331, noot 557.

<sup>773</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 331-332.

vastlegging vraagt hij zich af, of “die im Hintergrund stehende Krisensituation des Autors der Simson-Erzählungen nicht möglicherweise in der Perserzeit zu suchen ist. Sowohl die literarische Fixierung vorliterarischen bzw. vorliterarisch wirkenden Sagenmaterials als auch deren redaktionelle Erweiterungen würden damit in das 4.-3. Jh. v. Chr. Fallen”. Hij komt tot deze vraag omdat naar zijn mening het basisverhaal breed is uitgewerkt door aanvullingen en wijzigingen. De vroeg-Hellenistische periode wordt namelijk zijns inziens gekenmerkt door de redding en verrijking van wat Israël aan tradities bezat, zodat een Jodendom kon ontstaan dat tegen het Hellenisme opgewassen bleek. De behoefte aan het bevestigen en opnieuw vaststellen van de eigen identiteit leidde tot het bewaren en verrijken van de schat aan tradities en bevorderde de productie van identiteitsvormende mythen en sagen. Volgens Meurer werd deze productie bevorderd door de spanningen, die voortvloeiden uit de tegenstelling tussen centralisatie van de cultus in Jeruzalem aan de ene kant en een toenemende diasporasituatie aan de andere kant. “Dieses unsichere Terrain macht es notwendig, Figuren zu schaffen, die alte Ideale und Selbstverständnisse immer wieder neu vor Augen führen und erinnern. Eine solche Figur ist Simson ohne Zweifel, erinnert er doch die Überlegenheit eines Einzelnen im Kontakt mit dem fremden Volk und spricht so indirekt die Situation der Fremdheit Israels im eigenen Land an”.<sup>774</sup>

---

<sup>774</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 342-344.

#### 4.4.1. Beoordeling.

- Hoewel Meurer, net als Exum en Kim, de nadruk legt op de literaire eenheid van het verhaal, leidt hij niettemin uit zijn segmentering een geleidelijke groei van de Simsoncyclus af. Ik ben van mening dat bij een geleidelijke groei breuken in de compositie van het verhaal zouden zijn aan te wijzen en ga er dan ook van uit dat een (bijbelse) auteur volksverhalen en –anekdotes als materiaal gebruikte.
- Meurers eigen onderzoek steunt niet de door hem- in navolging van de heersende mening- geponeerde samenhang tussen Ri. 14 en Ri. 15.
- Over de ontstaansdatum van de Simsoncyclus is Meurer niet duidelijk. Hij heeft een diepgaand literair-kritisch onderzoek ingesteld, maar zijn godsdienst-historische opmerkingen worden niet onderbouwd. Ook maakt hij niet duidelijk waarom Simson de personificatie van oude idealen en vanzelfsprekendheden zou moeten zijn.
- Men kan zich afvragen of de sprookjesachtige verhalen Ri. 16 : 1-3 en Ri. 16 : 4-22 een (profane) toevoeging kunnen vormen aan de drie, door Meurer veronderstelde, composities van het basisverhaal. Simson is in deze verhalen in Ri. 16 geen exemplarische figuur, die de identificatie met een paradigmatische werkelijkheid wil bevorderen, die een gepersonifieerde utopie wil aanbieden.<sup>775</sup>
- De veronderstelling dat Simson geen werkelijk bestaande, maar een literaire figuur is, deel ik met Meurer. Meurer leidt dit af uit het ontbreken van biografische elementen in het basisverhaal. Zijn gevolgtrekking en ook de door hem veronderstelde ontstaansdatum van het basisverhaal kan men echter naar mijn mening niet baseren op alleen een literair-kritisch onderzoek. Een aanvullend godsdienst-historisch onderzoek wordt dan ook node gemist.

---

<sup>775</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 340.

#### 4.5. De opvattingen van exegeten over de raadsels in hoofdstuk 14 van Richteren.<sup>776</sup>

De oudere exegeten achtten Simsons raadsel in Richteren 14 : 14 onoplosbaar, omdat voor de oplossing kennis nodig is van bijzondere omstandigheden, die alleen aan Simson bekend waren. Ze noemen het een “kwelraadsel” of “halsraadsel” en geven een vergelijkbaar voorbeeld, namelijk een sprookje van de gebroeders Grimm, waarin een held aan een heks ontkomt. De heks vergiftigt echter zijn paard. Een raaf, die van het dode paard eet, wordt op zijn beurt opgegeten door twaalf rovers, die daardoor vergiftigd worden en sterven. De held geeft aan de prinses nu een “hals” raadsel op: Dat raadsel luidt: “Eén versloeg geen en versloeg toch twaalf”. Omdat zij dit raadsel niet kon oplossen, werd de held niet onthalsd, maar mocht hij met de prinses trouwen.

Gunkel merkt op: Men heeft zich er al lang aan gestoten, dat

- 1) het antwoord van de Filistijnen in de vorm van een raadsel werd gegoten,
- 2) Simsons raadsel geen raadsel is, want het kan niet geraden worden,
- 3) honing in aas is gevonden, hetgeen natuurwetenschappelijk onmogelijk is.

Ad 1) Wellicht was de spreuk van de Filistijnen oorspronkelijk een raadsel, waarvan de oplossing luidde: “de liefde”.<sup>777</sup> Sommige exegeten vertalen door “vraatzuchtig”, om de woeste vraatzucht van de leeuw aan te duiden. Gunkel verwijst

---

<sup>776</sup> Geraadpleegde literatuur: Moore, *Judges*, 335-339; Eissfeldt, “Die Rätsel in Jdc 14”, *ZAW* 30, 132-135; Gunkel, “Simson”, *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 52-55; Burney, *Judges*, 361-366; Gressmann, “Simson”, 241-244; H. Torcszyner (= N.H. Tur Sinai), “The Riddle in the Bible”, *HUCA* 1924, 125-149; Porter, “Samson’s Riddle: Judges XIV, 14, 18”, *JTS*, 13, 106-109; Müller, “Der Begriff ‘Rätsel’ im Alten Testament”, *VT* 20, 465-489; Crenshaw, *Samson*, 99-120; Soggin, *Judges*, 243; Greenstein, “The riddle of Samson”, *Prooftexts* 1, 237-260; Segert, “Paranomasia in the Samson Narrative in Judges XIII-XVI”, *VT* 34, 455-456; Gese, “Die ältere Simsonüberlieferung (Richter C. 14-15)”, *ZTK* 82, 269-272; Nel, “The Riddle of Samson (Judg. 14 : 14, 18)”, *Biblica* 66, 534-545; Margalith, “Samson’s Riddle and Samson’s Magic Locks”, *VT* 36, 225-229; Bal, *Lethal Love*, 45-48; Camp en Fontaine, “The words of the wise and their riddles”, in Niditch (ed), *Text and Tradition*, 1990, 127-149; Slotkin, “Response to Professors Fontaine and Camp”, *Text and Tradition*, 1990, 153-158.

<sup>777</sup> Vgl. Hooglied 2 : 3; 5 : 1; 8 : 6.

daarbij naar Jesaja 56 : 11, maar daar staat עֵץ נֶפֶשׁ, “sterke vraatzucht”<sup>778</sup> en overal elders staat נֶפֶשׁ ook in combinatie met עֵץ.

Zowel het raadsel van Simson als dat van de Filistijnen heeft, naar de mening van de exegeten, de verteller aan de traditie ontleend. Hierop voortbordurend maken Gressmann en anderen redactie-historische opmerkingen. Zij zien het verhaal van Simson die de leeuw doodt, ook als een reeds bestaande zelfstandige sage of korte notitie, welk verhaal later met de aanwezigheid van de bijen is uitgebreid. Volgens Porter geschiedde dit, toen het oude woord voor honing, אֶרֶב, werd vervangen door שֶׁבַע. Sommige exegeten menen namelijk, dat het hebreuws oorspronkelijk een woord voor honing = אֶרֶב kende, omdat het arabische woord voor honing *ary* luidt en omdat in Ugarit een woord אֶר (= honing(dauw) bestond.<sup>779</sup> De oplossing van het raadsel was dus mogelijk door een paar homonymen te vinden:<sup>780</sup>

אֶרֶב מִן אֶרֶב. Müller vraagt zich echter af<sup>781</sup> of we het ugaritische woord אֶר wel kunnen gelijkstellen aan אֶר, een woord dat trouwens in het hebreuws niet voorkomt.

M. Bal voert nog aan, dat er geen logische relatie is tussen het raadsel van Simson en het antwoord van de Filistijnen, doch dat het antwoord Simsons onvolwassenheid op het gebied van de liefde aanduidt. Volgens anderen toont de vorm van het antwoord van de Filistijnen, dat zij Simson bespotten en de indruk willen wekken, dat Simsons raadsel werkelijk heel eenvoudig op te lossen was.

Ad 2) Margalith is van mening, dat Simsons raadsel principieel onoplosbaar en dus geen raadsel is en concludeert, dat in de bijbel geen raadsels voorkomen, want in de andere gevallen, waarin het woord חֵידָה voorkomt, duidt dit op een aforisme of een spreekwoord, dat geen antwoord vereist. Andere exegeten uit recente tijd achten echter het raadsel, hoewel zeer moeilijk, oplosbaar. Nel veronderstelt, dat de voortgang van het verhaal in caput 14 geconstrueerd is naar de structurele trekjes van het raadsel. Het gevolg van het raadsel zijn Simsons acties tegen de Filistijnen, het raadsel leidt naar zijn mening de werkelijke intrige van het verhaal in, namelijk het conflict tussen Jahwisme en de Filistijnse cultuur en macht.

<sup>778</sup> L. Levy, *Zeitschrift für Sexual Wissenschaft*, III, 1916-1917, 257 Noot 1

<sup>779</sup> Aldus De Moor, *Ugarit-Forschungen*, 7, 590-591.

<sup>780</sup> Zo ook Segert, “Paranomasia in the Samson Narrative in Judges XIII - XVI”, *VT* 34, 455-456.

<sup>781</sup> Müller, “Begriff “Rätsel”, *VT* 20, 468 Noot 1.

Volgens Nel corresponderen in Simsons raadsel de adjectiva  $\text{נָּחַ$  en  $\text{קָתוֹק}$  in toenemende mate van belangrijkheid met de twee objecten van de eerste colon. Deze sleutelwoorden komen terug in het antwoord van de Filistijnen, dat een populair spreekwoord was, een gekristalliseerd raadsel. In het populaire spreekwoord van vers 18 spelen de beide sleutelwoorden een centrale rol, daarom is vers 18 de oplossing van Simsons raadsel. Ri. 14 : 14 is knap geconstrueerd om de sleutelwoorden te belichten. Deze basismotieven heeft de verteller gepoogd te introduceren in een verhalend voorspel.

Camp, Fontaine en Slotkin merken op, dat Simson de situatie op zijn huwelijksfeest - hij werd geconfronteerd met een bewakingsdienst van dertig man<sup>782</sup> - onder controle wist te krijgen door een raadsel op te geven. Hij maakte van een potentieel fysiek treffen een woordenspel.

Het raadsel is een wedstrijd, maar omdat de Sitz im Leben van deze populaire raadsels met een erotische ondertoon het huwelijksfeest is (of zou kunnen zijn) en dus hoort bij een rite de passage, zijn zij toch in het algemeen gesproken gemeenschapsvormend. Dat gemeenschapsvorming hier achterwege blijft, komt door de inherent verkeerde aard van dit huwelijk. Camp en Fontaine stellen vast, dat veel raadsels de vorm hebben van beschrijvende uitspraken - zoals ook dit raadsel van Simson - en dus niet in vragende vorm zijn gegoten. Een raadsel is ambigu in twee opzichten:

- Linguistisch. Er ontstaat een situatie waarin twee of meer verschillende onderliggende semantische structuren gepresenteerd worden door een enkele oppervlakte-structuur.
- Grammaticaal. De alliteratie van de letter m (in het hebreuws) heeft niet alleen artistieke betekenis, maar verwijst ook naar iets wat het raadsel verbergt, in dit geval  $\text{מִן}$  = van(uit). De letter *m* komt echter terug in het antwoord van de Filistijnen.

De Filistijnen worden geblokkeerd in de oplossing van het raadsel, niet zozeer door de bijzondere omstandigheden, maar omdat Simson twee vallen heeft ingebouwd, die te maken hebben met de kontekst, namelijk een huwelijksfeest. De Filistijnen kunnen bij “zoet” denken aan “zoete wijn” en in verband daarmee aan de oplossing “braken”,



dat na het overvloedige eten en drinken “van de bruiloftsgasten uitgaat”. Ook kunnen ze denken aan het semen virile, dat voor de vrouw aangenaam (zoet) is.<sup>783</sup> Beide oplossingen worden door de exegeten als mogelijkheden genoemd. Het raadsel moet echter op zichzelf, op het syntactische gebruik van zijn grammatica, gezien worden. Zoet en sterk zijn codewoorden (“Chiffren” zegt Müller), die binnen het kader van de aan de verteller en de toehoorders bekende culturele associaties voor honing en leeuw kunnen staan.<sup>784</sup> Er was dus een complex van cultureel bekende associaties.

Camp en Fontaine merken tenslotte op: “If we care to ask who this narrator might be - one who delights in the construction of poetic riddles in bilinear parallelism, one who shows awareness of proverbial metaphors and cultural allusions, one who enjoys the sweetness of sex and also enjoins against the strange woman, one who knows and teaches language skills for diplomatic use, one who is capable of drawing lessons of general application from the particulars of personal experience, and, most of all, one who knows all too well the inexplicable power and will of the deity to redirect the desires and intentions of the human heart - it can only be a member of the Israelite wisdom tradition”.<sup>785</sup> De reactie van Simson op de beantwoording van zijn raadsel bevat eveneens lettercodes (ploegen; kalf) en verschaft daardoor een associatie met een ander oud oosters raadsel: “Welk vruchtbaar veld wordt geploegd, maar niet met een os?”. De oplossing luidt: “Het vrouwelijk orgaan tijdens de geslachtsdaad”.<sup>786</sup>

---

<sup>782</sup> Vgl. Boling, *Judges*, 231 en Van Daalen, *Simson*, 101.

<sup>783</sup> Vgl. Spreuken 30 : 20

<sup>784</sup> Voor honing zie Spreuken 16 : 24; 24 : 13; 25 : 16 en 27; Hooglied 4 : 11; 5 : 1. Voor leeuw zie Numeri 24 : 9; Amos 3 : 8; Jesaja 38 : 13; Klaagliederen 3 : 10; Spreuken 28 : 15.

<sup>785</sup> “The Words of the Wise and Their Riddles”, in Niditch (ed), *Text and Tradition*, 148-149.

<sup>786</sup> Al bekend sedert de tijd van de Sumeriërs, zoals blijkt uit een lied, gezongen door Inanna en Dumuzi. De verering van deze goden, bij de Assyriërs en de Babyloniërs bekend als Ishtar en Tammuz, is heel oud, maar zij werden ook in later tijd vereerd, Tammuz werd in Jeruzalem vereerd vlak vóór de Babylonische ballingschap volgens Ezechiël 8. Dijkstra, die hierover schrijft (Dijkstra, “Goddess, Gods, Men and Women in Ezekiel 8” in Becking en Dijkstra, *On reading prophetic texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, 97-104), is van mening, dat het bewenen van Tammuz in Ezechiël 8 een ritueel is van oude Kanaänitische origine, maar gemoderniseerd onder Assyrisch-Babylonische invloed (114). Volgens Susan Ackerman sloeg de cultus van Tammuz goed aan bij zesde-eeuwse vereerders

Alle drie de raadsels hebben dus een erotische ondertoon, passen in de sfeer van huwelijksfeesten en zijn waarschijnlijk ouder dan de huidige context. Simsons vergeldingsactie, nadat zijn vrouw definitief van hem is afgepakt en aan een ander is gegeven, is adequaat. De Filistijnen hebben zijn veld geploegd, nu verwoest hij hun velden.

#### 4.6. Samenvatting van de beoordelingen.

- In Ri. 13 - 16 zijn in ieder geval volksverhalen en -anekdotes opgenomen. Ri. 16 : 1-3 is een wel heel duidelijk voorbeeld.
- Het verhaal is als een eenheid gecomponeerd, waarbij de schrijver(s) gebruik maakte(n) van het materiaal van de volksverhalen. Waarom de ruwe volksverhalen /-anecdotes *ongewijzigd* (Wharton) in het verhaal zijn opgenomen, is niet duidelijk geworden.
- Als Ri. 13 geconcentreerd is op de onthulling van de identiteit van de man Gods als engel des HEREN - een unicum in de pentateuch en de profeten, want ook Gideon heeft in feite de engel herkend<sup>787</sup> -, zou er iets aan de hand kunnen zijn met deze identiteit.
- Ri. 16 en Ri. 14-15 zijn in thematiek zozeer overeenstemmend, dat het mij onwaarschijnlijk lijkt, dat zij aanvankelijk als onafhankelijke verhalen bestaan hebben.
- Naast oorspronkelijk mondelinge anekdotes is er het verhaal Ri. 16 : 4-22, hiervoor is een improviserende mondelinge overdracht aannemelijk.

---



van Baäl (Ackerman, *Under Every Green Tree*, 91). Een gedeelte van een lied volgt nu, in Engelse vertaling:

“It is a high field, my.....,  
As for me, my vulva is a ... hillock, -for me,  
I, the maid, who will be its plower?  
My vulva is .... wet ground for me,  
I, the queen, who will station there the ox?”  
“Lady, the king will plow it for you,  
Dumuzi, the king, will plow it for you”.  
“Plow my vulva, my sweetheart”.

(Pritchard, *ANET*, 643).

- Exegeten (behalve Meurer) hebben blijkbaar niet de mogelijkheid overwogen, dat het Simsonverhaal noch in het boek Richteren, noch in het Deuteronomistische Geschiedwerk past.

#### 4.7. Uit de beoordelingen voortvloeiende agendapunten voor mijn exegese.

- Richteren 13 nader onderzoeken, in verband met de ontwikkeling van   waar “(bode van) YHWH”.
- Richteren 13 vergelijken met Genesis 18 : 1-15, Genesis 16 : 1-15 en Richteren 6.
- Nagaan welke seculiere anecdotes in het bijbelverhaal voorkomen.
- Onderzoeken of die daden van Simson, die uit de inwerking van de Geest van YHWH voortvloeien, tot één groep behoren.
- Onderzoeken of Simsons kracht voortvloeit uit zijn ongeschoren haar of samenhangt met een Nazireeërschap.

**4.8. Wat tot nu toe plausibel is geworden.**

- De schrijver van Richteren 13 – 16 heeft heterogeen materiaal benut om een goed samenhangende compositie te maken.
- In deze compositie komen zowel seculiere volksverhalen en – anekdotes als theologische teksten voor. De laatste verraden kennis van tora en profeten bij de bijbelschrijver.
- De Simson van de volksverhalen is, anders dan de andere Richteren, een eigenzinnige individualist, die gekenmerkt wordt door lang haar en grote lichaamskracht.
- Zijn daden zijn niet politiek geïnspireerd, maar vloeien voort uit zijn contacten met “vreemde vrouwen”.
- Het thema van de “vreemde vrouw” is een centraal thema in Richteren 13 –

<sup>787</sup> Cf. Ri. 6 : 17.

16.

- Voor zover Simsons acties tegen de Filistijnen in steden plaatsvinden, zijn dat de veraf aan de kust gelegen steden Askelon en Gaza.

## HOOFDSTUK 5.

### Hypothese.

Een historisch-kritische exegese van het Simsonverhaal leidde vroeger tot de opvatting, dat de hoofdstukken Ri. 13 - 16 geleidelijk aan zijn gegroeid. Synchron onderzoek van moderne exegeten heeft echter de innerlijke coherentie van de hoofdstukken aangetoond en de eenheid van compositie. Als de hoofdstukken Ri. 13 - 16 een compositionele eenheid vormen en Ri. 13 dus niet later vóór de overige hoofdstukken is geplaatst, dan klemmt de vraag waarom Ri. 13 een sterk religieuze inslag heeft, zoals blijkt uit het optreden van de engel des HEREN, de vermelding van een offer en het relatief vaak voorkomen van de woorden יהוה en אֱלֹהִים terwijl de hoofdstukken Ri. 14 - 16 : 22 een sterk seculiere inslag hebben. Deze vraag hoop ik te beantwoorden op basis van de veronderstelling, dat een tora-vrome auteur geconfronteerd werd met een volksverhaal, waarin Simson vanuit de wereld der goden verwekt wordt. Een Hellenistisch gegeven, dat dan ook de aandacht richt op de Hellenistische tijd als ontstaanstijd van het Simsonverhaal.

Ik hoop uit de studie van het materiaal te kunnen concluderen tot de volgende hypothese:

Een schrijver uit de kring van tora-getrouwe monotheïstische Judeeërs heeft bestaande en in zijn tijd populaire volksverhalen en –anecdotes, die geen theologische boodschap brachten, maar waarin een vijand, “de Filistijnen”, bespot werd, benut om van de hoofdpersoon in deze verhalen een strijder van YHWH te maken, die ingebed was in twee oer-Israëlitische instituten, het richterschap en het nazireaat.

#### 5.1.0. Literair-kritische indeling van Richteren 13.

Literair-kritisch is Ri. 13 te onderscheiden van de overige hoofdstukken.<sup>1</sup>

Daar Jonker hoofdstuk 13 indeelt in zinnen, volgens de syntactische indeling als

---

<sup>1</sup> Jonker, *Exclusivity*, 89, noot 96.

aangegeven op de pagina's 91 en 248 van zijn boek, zijn er verschillen met mijn indeling. Blijkens paragraaf 1.2. van deze dissertatie kom ik tot de volgende indeling, die ik, anders dan Jonker, groepeer naar:

- A) Beschrijvingen door de auteur van het bijbelverhaal en mededelingen van de man, die de auteur "bode van JHWH" noemt.
- B) Woorden van de vrouw van Manoah.
- C) Woorden van Manoah.

Tevens geef ik een korte indicatie van de inhoud van elk gedeelte.

I)	13 : 1	Algehele introductie	Categorie A
II)	13 : 2a-c	Introductie van Manoah	Categorie A
III)	13 : 2d-e	Introductie van de vrouw van Manoah	Categorie A
IV)	13 : 3a-5g	Mededeling bode	Categorie A
V)	13 : 6a-7h	Mededeling van de vrouw aan Manoah	Categorie B
VI)	13 : 8	Vraag van Manoah	Categorie C
VII)	13 : 9a	God hoort	Categorie A
VIII)	13 : 9b-d	Bode komt tot de vrouw	Categorie A
IX)	13 : 10	De vrouw meldt dit aan Manoah	Categorie B
X)	13 : 11a-d	Vraag van Manoah aan de bode	Categorie C
XI)	13 : 11e-f	Bevestiging	Categorie A
XII)	13 : 12	Vraag van Manoah aan de bode	Categorie C
XIII)	13 : 13-14	Opdracht van de bode	Categorie A
XIV)	13 : 15	Voorstel Manoah	Categorie C
XV)	13 : 16	Antwoord van de engel	Categorie A
XVI)	13 : 17	Manoah vraagt de naam van de engel	Categorie C
XVII)	13 : 18	Antwoord van de engel	Categorie A
XVIII)	13 : 19 – 20	Offer van Manoah	Categorie A

XIX)	13 : 21a-b	De engel is verdwenen	Categorie A
XX)	13 : 21c-22	Manoah spreekt zijn angst uit	Categorie A en C
XXI)	13 : 23	Zijn vrouw stelt hem gerust	Categorie B
XXII)	13 : 24a-b	Geboorte van Simson	Categorie A
XXIII)	13 : 24c	Jeugd van Simson	Categorie A
XXIV)	13 : 24d	JHWH zegent hem	Categorie A
XXV)	13 : 25	De Geest van JHWH drijft hem aan	Categorie A

De verschillen met Jonkers indeling zijn de volgende: 5 e, f en g bij mij is één zin bij Jonker, namelijk 5 e.

7f, g en h is één zin bij Jonker, namelijk 7f.

10b bij mij is 10b, c en d bij Jonker; 10c en d bij mij zijn 10 e en f bij Jonker.

Ri. 13: 9-10 beschouwt Jonker als een gebedsverhoring en inderdaad deelt de auteur van het verhaal mee, dat God de bede van Manoah verhoorde. Inhoudelijk ligt de situatie echter anders. De “man Gods”, die wederom verschijnt, geeft Manoah geen antwoord op zijn in vers 8 gestelde vraag. Ik beschouw Ri. 13 : 9 als behorende tot categorie A), een mededeling van de auteur dat de “bode van YHWH” verschijnt. Ri. 13 : 10c-d reken ik tot categorie B), een woord van de vrouw tot Manoah.

Ook zie ik Ri. 13 : 11a-d als een inleiding tot de dialoog van Manoah en de “bode van YHWH”.

### 5.1.1. Bespreking van de teksten.

#### 5.1.1.1. Richteren 13 : 1 (I)

##### 5.1.1.1.1. Vormhistorisch onderzoek van Ri. 13 : 1.

Dit vers, dat door de exegeten unaniem als een deuteronomistisch vers wordt beschouwd, plaatst het Simsonverhaal in de ruimere samenhang van Israël, dat door YHWH als straf voor steeds toenemend zondigen wordt overgegeven in de macht van de Filistijnen. Inderdaad toont het standaardbericht van de Deuteronomist in Richteren een voortdurend weerkerende afvalligheid van het volk Israël, dat vreemde goden dient en als gevolg daarvan door YHWH in de macht van vijanden wordt overgegeven. Elke herhaling van het zondigen door de Israëlieten is tevens een vermeerdering, zoals op p. 66 is uiteengezet. Deze vermeerdering zien we ook in Ri. 13 : 1.

De Israëlieten roepen vervolgens tot YHWH. Dit element van het standaardbericht ontbreekt hier echter. In de overige verhalen in het boek Richteren doet YHWH daarna een verlosser opstaan die, geleid door de Geest van YHWH, in de strijd tegen de vijand de overwinning behaalt.

Vervolgens heeft het land een rustperiode van veertig jaar. Duidelijk zien we dit schema in het voorbeeldverhaal van Ri. 3 : 7-11.

Volgens sommigen (Richter, Boling, Mayes, Schüpphaus<sup>2</sup>) echter, is dit voorbeeldverhaal nog vóór het Deuteronomistische Geschiedwerk geschreven.

In ieder geval is het in de verhalen van de grote Richteren in feite YHWH, die het volk Israël verlost van de Filistijnen. Tot Ri. 16 : 22 is daar in het Simsonverhaal echter geen sprake van en bovendien komt de uitbreiding tot geheel Israël slechts voor in de verzen Ri. 13 : 1 en 5 slot; 14 : 4; 15 : 20 en 16 : 31 slot. Dit zijn alle geïsoleerd staande verzen. Het Simsonverhaal speelt niet in “Israël”, maar in en

---

<sup>2</sup> Zie p.126 van deze dissertatie.



om het dal Sorek in Juda, met uitschieters naar de Filistijnse steden Gaza en Askelon.

Hoewel in Ri. 13 : 1 de eerste twee elementen van het deuteronomistische raamwerk worden aangetroffen,<sup>3</sup> ontbreekt dit raamwerk verder in de Simson-cyclus (en eveneens in 1 Samuël, waar Samuël echter het volk leidt als Richter in de oorlogen van JHWH). Opmerkelijk is, dat de rustperiode van veertig jaar waarmee een Richterenperiode afsluit,<sup>4</sup> nu een periode van veertig jaar overheersing door de Filistijnen geworden. Het getal veertig is dus merkwaardig, wanneer dit een deuteronomistische tekst zou moeten zijn, want deze vorm is in de andere Richterenverhalen verbonden met rust. Bovendien is het dan het laatste element van het raamwerk.

#### **5.1.1.1.2. Historiografische opmerkingen bij Ri. 13 : 1b.**

Men kan zich ook afvragen of de Israëlieten inderdaad lange tijd in de macht van de Filistijnen zijn geweest. In de bijbel lezen we slechts over oorlogen tussen de Israëlieten en de Filistijnen, met wisselend succes.<sup>5</sup> H.J. Zobel en G.A. Lehmann beschrijven echter de geschiedenis. De stammen in het territorium “Groot-Juda”, ten zuiden van Hebron, vormden in de tweede helft van de elfde eeuw een politieke eenheid, die een verbond met de Filistijnen had gesloten. Wellicht mochten ze geen buitenlandse politiek bedrijven, maar in het eigen land bleven ze zelfstandig, dus van “overheersing” door de Filistijnen was geen sprake, wel van een “krachtig, trots zelfbewustzijn”.<sup>6</sup> De noordelijke stammen van Israël zijn volgens G.A. Lehmann echter bijna twee generaties hard onderdrukt door de Filistijnen. Lehmann beroept zich meermalen op Alt en Noth. De zeevolkeren, met name de Filistijnen, zouden in Palestina de macht van de Egyptenaren hebben overgenomen en zij hadden dus ook Bet-Sean bezet. De Filistijnse stadsstaten streefden niet naar het veroveren van gebieden in het Palestijnse bergland, maar

---

<sup>3</sup> Zie p.106.

<sup>4</sup> Ri. 3 : 11; 3 : 30-31; 5 : 31; 8 : 28.

<sup>5</sup> De strijd tegen de Filistijn Sisera (Ri. 4 en 5) werd door Israël gewonnen. Daarna verloor Israël de slag bij Afek (1 Sam. 4). Verder 1 Sam. 13 en 14.

<sup>6</sup> Zobel, “Beiträge zur Geschichte Gross-Judas in früh- und vordavidischer Zeit”, *SVT* 28, 253-277.

streefden naar onderwerping van de onrustige stammenverbanden in het oosten - die grondig ontwapend werden - en naar controle over belangrijke handelsroutes en wegen.<sup>7</sup> Dit zou gerealiseerd zijn door het legeren van een netwerk van Filistijnse garnizoenen in het land. Deze theorie steunt echter slechts op bijbelteksten. Uit 1 Sam. 13 : 19-22 wordt afgeleid dat het gehele volk ontwapend was door de Filistijnen. Niettemin zijn er verschillende oorlogen gevoerd tegen de Filistijnen.<sup>8</sup> Het legeren van een netwerk van Filistijnse garnizoenen wordt afgeleid uit de bezettingen in Gibeon, Ziklag en Bethlehem. Ziklag was echter een Filistijnse stad,<sup>9</sup> terwijl Bethlehem genoemd wordt in het verband van een oorlog tussen Israël en de Filistijnen.<sup>10</sup>

Dat “Israël” in de elfde eeuw twee generaties lang onderdrukt zou zijn door de Filistijnen, is dus voor discussie vatbaar. Een latere schrijver echter, die de geschiedenis niet meer precies kende, doch wel wist dat de Filistijnen vroeger de “aartsvijand” waren, zou die de zinsnede van overheersing door de Filistijnen niet in Ri. 13 : 1 ingevoerd kunnen hebben?

#### 5.1.1.1.3. Relatie tussen Ri. 13 : 1b en de Simsoncyclus.

Het beeld van veertig jaar onderdrukking past wel goed bij het Simsonverhaal. Simson kon slechts een begin maken met de bevrijding van Israël en hij richtte Israël in de dagen van de Filistijnen, ook nog maar voor de helft van de veertig jaar. De aanduiding : “Israël” kan hier ideologisch zijn, want de Simsonverhalen spelen in Juda. Ezra duidt het door hem bedoelde “volk van YHWH” aan als *יְהוּדָא* hoewel hij dan een deel van de bevolking van Juda op het oog heeft. In Nehemia is sprake van “het gehele volk Israël” als *יִשְׂרָאֵל* (gemeente), hoewel slechts een bepaalde groep in Juda bedoeld wordt.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Lehmann, “Die ‘Seevölker’- Herrschaften an der Levantküste”, in H. Müller-Karpe, *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a. M.* 1976, 78-111.

<sup>8</sup> Zie noot 5 in dit hoofdstuk.

<sup>9</sup> 1 Sam. 27 : 5-6.

<sup>10</sup> 2 Sam. 23 : 13-15.

<sup>11</sup> Bijvoorbeeld Neh. 8 : 1-3.

De veertig jaar onderdrukking past ook bij de lethargie van het volk, dat Simson aan de vijand overlevert en hem niet volgt om de overwinning te voltooien.

Overigens, ook op het persoonlijke vlak is er berusting, er klinkt geen enkele klacht van Manoah of zijn vrouw over het feit, dat zij kinderloos zijn, hoewel dit toch in het oude Israël als een straf van God werd beschouwd.<sup>12</sup> De veertig jaar onderdrukking wijst op eenzelfde uitzichtsloze situatie als het rondzwerven van het aan God ongehoorzame Israël in de woestijn.<sup>13</sup>

De schrijver zou hier dus gebruik gemaakt kunnen hebben van een motief uit de Pentateuch.

#### **5.1.1.1.4. Waarom past het Simsonverhaal niet goed in het boek Richteren, maar wel bij Ri. 13 : 1?**

Dat de schrijver aan zijn beginvers een deuteronomistische klank meegaf is begrijpelijk, daar het Simsonverhaal in het boek Richteren werd ingevoegd, als het verhaal van een strijder tegen de min of meer mythische Filistijnen uit de oudheid. Dat het Simsonverhaal echter niet goed past in het boek Richteren zou men – na wat ik hierover reeds heb gezegd – ook kunnen afleiden uit de woorden van M. Noth en H. Gese. Noth heeft opgemerkt, dat het dieptepunt in de verhalen van de voortdurend toenemende afvalligheid van het volk bereikt is in Ri. 10 : 13 en 14. In Ri. 10 : 10 lezen we voor het eerst een schuldbelijdenis en in vers 16 de mededeling, dat de Israëlieten de vreemde goden uit hun midden verwijderden. Dit is volgens Noth het laatste historische voorbeeld bij het programma van Ri. 2 : 11 e.v.<sup>14</sup> Ook Gese beschouwt Jeftha als de laatste in de reeks Richteren, wegens de uitvoerige deuteronomistische inleiding Ri. 10 : 6-16 met terugblik op de Richterentijd.<sup>15</sup> Daarna begint het tweede deel van de Richterentijd, dat loopt tot 1 Sam. 12 en dat gaat over de oorlogen tegen de Filistijnen, wat uitloopt op het

<sup>12</sup> De Vaux, *Hoe het Oude Israël leefde*, I, 84 en Crenshaw, “Samson Saga”, 473.

<sup>13</sup> Cf. Numeri 14.

<sup>14</sup> Noth, *Studien*, 53.

<sup>15</sup> Gese, “Die ältere Simsonüberlieferung (Richter C. 14-15)”, *ZTK* 82, 261.

koningschap in Israël. De bron voor dit tweede deel zou voor de Deuteronomist de oude Saul-David overlevering geweest zijn.<sup>16</sup>

Ri. 13 : 1 blijkt echter juist door de vermelding van de veertig jaar, in combinatie met “overheersing door de Filistijnen”, meer te passen bij het Simsonverhaal zelf.

Tevens plaatst dit vers echter door de klank het Simsonverhaal bij de

Richterenverhalen van het deuteronomistische Richterenboek. Dit is te verklaren als men hier apperceptie aanneemt. Als men aanneemt dat de hoorders van het verhaal niet analyse en synthese toepasten, doch een verhaal direct in zijn geheel in zich opnamen, eventueel inclusief antinomieën, zoals reeds lang geleden, maar onwedersproken, Pedersen<sup>17</sup> en Von Rad<sup>18</sup> aantoonde. Het ging de Israëliet niet om het combineren van scherp omliggende gegevens tot een logisch geheel, maar om directe apperceptie. Volgens het woordenboek<sup>19</sup> is apperceptie de versmelting van een voorstelling of een reeks van voorstellingen met een verwante vroegere voorstelling.

---

<sup>16</sup> Noth, *Studien*, 54.

<sup>17</sup> Pedersen, *Israel, its life and culture I-II*, 106-133.

<sup>18</sup> Ook volgens G. von Rad wil een Israëliet een totaliteit direct in zich opnemen (cf. Pedersen, *Israel*, 108-109), eventueel inclusief antinomieën (Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 9e Aufl., 434-435) en Von Rad licht dit toe aan de hand van de onderling niet samenhangende en brokkelige zinnen, die Elifaz aan Job ter overweging aanreikt in Job 4 (Von Rad, *op. cit.*, 423):

Job 4 : 2 - 6 een troostende toespraak,  
           : 7 - 11 die plotseling overgaat in een verwijtende belering, met als kern het vergeldingsdogma,  
           : 12 - 17 gevolgd door een profetische openbaring, die tot een wijsheidsspreuk leidt  
           : 18 - 21 en daarna de sceptische veronderstelling, dat er geen vertrouwensrelatie zou bestaan tussen God en zijn dienaren, God en zijn engelen, God en de mensen.

<sup>19</sup> Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, A-I, Elfde uitgave, Utrecht/Antwerpen 1984, 194.

### 5.1.1.2. Onderzoek van Ri. 13 : 2a-c. (II)

Geheel Ri. 13 : 2 is een op zichzelf staand vers, waarin twee hoofdpersonen van het verhaal worden geïntroduceerd. Eerst wordt Manoah geïntroduceerd, een Daniël uit Zora. Reeds bij de encenering, hebben wij op p. 146 gezien, dat volgens Niemann (1999) de verbinding van Simson met Manoah, de stam Dan en de plaats Zora, een literaire constructie van de bijbelschrijver zou zijn. De verhalen in de Simsoncyclus duiden er ook eerder op, dat Simson een Judeeër geweest is.

### 5.1.1.3. Ri. 13 : 2d-e (III)

De aanduiding “onvruchtbaar” (עֲקָרָה)<sup>20</sup> duidde in Israël op een vloek van Godswege,<sup>21</sup> en de combinatie<sup>22</sup> met “niet gebaard” legt al direct in dit eerste vers een doem op de vrouw van Manoah. Echter heeft R. Bartelmus er op gewezen, dat het motief עֲקָרָה in de samenhang van de Simsonsage geen zinvolle plaats heeft, maar in de lucht hangt. Het is het centrale motief in de inleiding, maar verdwijnt dan volledig uit het verdere verloop van de vertelling in caput 13. Zo reageert Manoah op geen enkele manier op het wondere gebeuren, dat zijn vrouw een zoon zal voortbrengen. In de aartsvaderverhalen en in de geboortegeschiedenis van Samuël echter staat het motief als integraal bestanddeel in het schema van belofte en vervulling. Het volk dankt alleen aan YHWH zijn bestaan.<sup>23</sup>

H.-J. Stipp merkt op dat met betrekking tot de kinderloze vrouw, die op wonderbare wijze een zoon baart, alle illustrerende details ontbreken.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Gen. 25 : 21, 29 : 31; Exodus 23 : 26; Deut. 7 : 14.

<sup>21</sup> R. de Vaux, *Hoe het Oude Israël leefde*, I, 84 en Crenshaw, “Samson Saga”, 473.

<sup>22</sup> Gen. 11 : 30; Jes. 54 : 1; Job 24 : 21.

<sup>23</sup> R. Bartelmus, *Heroentum*, 89-90.

<sup>24</sup> Stipp, “Simson, der Nasiräer”, *VT* 45 (1995), 352-353: “Weder wird die Kinderlosigkeit mit einem erschwerenden Zusatzproblem verknüpft, noch wird dramatisierend vom Leiden der Frau an ihrer Kinderlosigkeit berichtet”.....etc.

De vraag kan dan ook gesteld worden of de auteur van het bijbelverhaal hier niet een bekend bijbels motief heeft benut om een oorspronkelijk volksverhaal te versluieren, waarin de moeder van Simson niet onvruchtbaar is.

#### **5.1.1.4. Onderzoek van de overige tekstgedeelten van Ri. 13.**

##### **5.1.1.4.0. Inleiding.**

Zoals reeds medegedeeld op p. 209, groepeer ik deze tekstgedeelten naar de volgende categorieën:

- A) beschrijvingen door de auteur van het bijbelverhaal, B) woorden van de vrouw van Manoah, C) woorden van Manoah.
- A). IV, VII, VIII, XI, XIII, XV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXII, XXIII, XXIV, XXV.
- B). V, IX, XXI.
- C) VI, X, XII, XIV, XVI, XX.

Nu blijkt dat, hoewel de auteur van het bijbelverhaal - die ook de “man Gods” sprekend invoert – tot achtmaal toe<sup>25</sup> deze man als engel van JHWH presenteert, de woorden van de vrouw hiermee in strijd zijn. Ze zegt niet veel, maar in haar weinige woorden meldt ze tot tweemaal toe (6c en 10d) geslachtsverkeer met “de man Gods”.

##### **5.1.1.4.1. Tekstbespreking.**

#### **IV) Ri. 13 : 3-5 en V) Ri. 13 : 6-7.**

De auteur doet mededeling van een verschijning (hij gebruikt de Nif ‘al van het werkwoord הָרָא) aan de vrouw van Manoah en noemt degene die verschijnt “de

---

<sup>25</sup> Ri. 13 : 3, Ri. 13 : 13, Ri. 13 : 15, Ri. 13 : 16, Ri. 13 : 17, Ri. 13 : 18, Ri. 13 : 20 en Ri. 13 : 21.

bode (engel) van YHWH”. Deze aanduiding, afgewisseld met de aanduiding “bode (engel) van God”, houdt hij consequent vol.

De vrouw echter meldt haar man, dat een “man Gods” tot haar gekomen is. Zij duidt de bezoeker aan als אִישׁ הָאֱלֹהִים. Hiermee wordt in het Oude Testament echter altijd uitsluitend een man van vlees en bloed aangeduid, die weliswaar met God verbonden is, maar die zelf niets goddelijks heeft, men zie de volgende volledige opsomming: Mozes,<sup>26</sup> Semaja,<sup>27</sup> een profeet, die tegen het altaar te Bethel profeteert,<sup>28</sup> Elia,<sup>29</sup> Elisa,<sup>30</sup> Jigdalja,<sup>31</sup> David<sup>32</sup> en enkele, niet bij name genoemde “mannen Gods”.<sup>33</sup> Enerzijds heeft dus de vrouw een man van vlees en bloed ontmoet, maar anderzijds heeft de ontmoeting een tremendum veroorzaakt wegens contact met het numineuze.

De vrouw gebruikt weliswaar de uitdrukking “Nazireeër Gods”,<sup>34</sup> maar dit kan ook een meer algemene betekenis hebben als “uitverkorene Gods” of “Godgewijde”<sup>35</sup> en heeft alleen in een context van Jahwisme een meer speciale betekenis. De verbinding van “Nazireeër Gods” en “niet afscheren van het hoofdhaar” wordt alleen door de “bode van YHWH” gelegd, dus in feite door de auteur van het verhaal, die in de verzen van groep IV) aan het woord is. Zijn woorden passen in een Jahwistisch “belief system”,<sup>36</sup> de woorden van de vrouw in

<sup>26</sup> Deut. 33 : 1; Joz. 14 : 6; Ps. 90 : 1; Ezra 3 : 2; 1 Kron. 23 : 14; 2 Kron. 30 : 16.

<sup>27</sup> 1 Kon. 12 : 22; 2 Kron. 11 : 2.

<sup>28</sup> 1 Kon. 13 en 2 Kon. 23 : 16-17.

<sup>29</sup> 1 Kon. 17 : 18 en 24; 1 Kon. 20 : 28; 2 Kon. 1 : 9-13.

<sup>30</sup> 2 Kon. 4 : 7, 9, 16, 21-22, 25, 27, 40 en 42; 2 Kon. 5 : 14-15, 20; 2 Kon. 6 : 9, 10 en 15; 2 Kon. 7 : 17-18; 2 Kon. 8 : 7, 11; 2 Kon. 13 : 19.

<sup>31</sup> Jer. 35 : 4.

<sup>32</sup> Neh. 12 : 24 en 36; 2 Kron. 8 : 14.

<sup>33</sup> 1 Sam. 2 : 27; 1 Sam. 9 : 6-8 en 10; 2 Kron. 25 : 7 en 9.

<sup>34</sup> Ri. 13 : 7f.

<sup>35</sup> Zie p. 53.

<sup>36</sup> Een “belief system” is een groep ideeën en religieuze waarden, die een gegeven tekst wil communiceren. Het is niet noodzakelijkerwijs een coherente of consistente groep waarden en ideeën, aangezien het noch een theorie, noch een theologie is. Men zou het kunnen zien als een religieus symbolensysteem in een groep binnen een maatschappij, dat min of meer gedeeld wordt door de meeste leden van de groep. Zo’n “belief system” wordt uitgedrukt in rituelen, beelden en teksten. Het idee “belief system” is afkomstig uit de culturele anthropologie of niet westerse sociologie. Het begrip “belief” heeft in dit verband meer te maken

de verzen 6 en 7 zijn echter niet noodzakelijkerwijs Jahwistisch, zij kunnen ook in een ander “belief system” passen. Ik stel dan ook de vraag:

Als we in Ri. 13 : 5 en Ri. 13 : 7 niet twee verschillende historische lagen aantreffen, is dan ook hier sprake van een manoeuvre van de auteur om door apperceptie een Simson uit volksverhalen met het Israëlitische nazireaat te verbinden?

De mededeling in Ri. 13 : 5 slot, dat Simson zal *beginnen* met de bevrijding van Israël uit de macht van de Filistijnen, duidt op een ruimere context: de strijd van Samuël en Saul met de Filistijnen en de uiteindelijke overwinning door David. De auteur is kennelijk van deze context op de hoogte.

Zagen wij al, dat niet zonder meer uit de bijbeltekst voortvloeit dat Simson een Nazireeër of een Richter was, nu zien we dus - door de woorden van de vrouw - dat niet zonder meer uit de tekst van Ri. 13 voortvloeit dat de *engel des HEREN* of de *bode van YHWH* een aankondiging deed aan de vrouw van Manoah, hoewel de auteur van het bijbelverhaal dit voortdurend blijft indiceren.

De engel deelt (in de optiek van de auteur van het verhaal) aan de vrouw mee, dat zij zwanger zal worden.<sup>37</sup> In de mededeling van de vrouw aan haar man<sup>38</sup> gebruikt zij echter een formulering, die woordelijk gelijk aan Gen. 11 : 11, waar Hagar al zwanger is. Weliswaar voegt de auteur van het verhaal deze zin als een

---

met “wereldbeeld” en “ideologie” dan met “geloof” in een beperkte religieuze betekenis. Het is een visie van de groep vanuit een emic benadering. Aldus Becking, “Continuity and Community. The Belief System of the Book of Ezra”, in Becking en Korpel, *The Crisis of Israelite Religion*, 256-258 en Becking, “No more Grapes from the Vineyard? A Plea for a Historical Critical Approach in the Study of the Old Testament” in Lemaire & Saebo, *Congress Volume. Oslo 1998*, 123-141. (Het pogen om een zo zuiver mogelijke beschrijving van-binnen-uit van een andere godsdienst, in het kader van vergelijkende godsdienstwetenschap, te ontwerpen wordt *emic approach* genoemd. Deze technische term is aan de linguïstische antropologie ontleend en bedoelt aan te geven dat in onderzoek een hoge prioriteit wordt gegeven aan een zo zuiver mogelijke reconstructie van de betekenissenwereld van anderen).

<sup>37</sup> Ri. 13, colon 3e.

<sup>38</sup> Ri. 13, colon 7b.



overbodige herhaling toe in zijn vermelding van de boodschap van de “bode van YHWH”,<sup>39</sup> maar daarmee kan hij de indruk niet weg nemen, dat de “man Gods” “tot de vrouw is gekomen”<sup>40</sup> en bij haar een kind heeft verwekt.

Was dit een onvruchtbare vrouw? Ook hiervan blijkt niets uit de woorden van Manoah of zijn vrouw. Het motief עֲקָרָה hangt in het verhaal in de lucht, zoals ik al opmerkte. De vrouw deelt echter tot tweemaal toe aan haar man mee, dat de “man Gods” tot haar gekomen is.<sup>41</sup> De zinswending בּוֹא אֶל אִשָּׁה wijst in het gehele Oude Testament op geslachtsverkeer.<sup>42</sup>

De aartsvaders Isaäk<sup>43</sup> en Jakob<sup>44</sup> zijn uit onvruchtbare vrouwen geboren, evenals Samuël<sup>45</sup> en Jozef.<sup>46</sup> In het geval van Isaäk ging daar een geboorte-aankondiging aan vooraf.<sup>47</sup> Deze teksten uit de Pentateuch zouden een achtergrond kunnen vormen voor het verhaal van de auteur van Ri. 13. Op de samenhang tussen Gen. 18 en Ri. 13 heeft L.C. Jonker reeds gewezen. Ook wordt de uiterlijke structuur van Gen. 18 : 1-15 en Ri. 13 gekenmerkt door dialogen. In Ri. 13 staat de helft van de woorden in de directe rede, in Gen. 18 : 1-15 is dit 47,1% en in Gen. 16 : 7-14, de aankondiging van de engel aan Hagar, 41,3%.

Ri. 13 : 3-5 lijkt op een geboorteaankondiging, maar behoort niet tot de “Gathtung” van een geboorteaankondiging.

Geboorteaankondigingen in het Oude Testament zijn onderzocht door R.W. Neff.<sup>48</sup>

Hij stelde vast, dat de geboorteaankondigingen die we in het Oude Testament vinden,<sup>49</sup> voorafgegaan worden door het hebreeuwse woord הִנֵּה<sup>50</sup> en een vaste

<sup>39</sup> Ri. 13, colon 5a.

<sup>40</sup> Ri. 13, colon 6c.

<sup>41</sup> Ri. 13, cola 6c en 10d.

<sup>42</sup> Hierna volgt een opsomming van alle teksten in het Oude Testament: Gen. 16 : 4; 9 : 30 en 33; 30 : 4; 38 : 2 en 16; Deut. 21 : 13; Ri. 15 : 1; 16 : 1; 2 Sam. 3 : 7; 12 : 24; Ez. 23 : 44; Spr. 6 : 29; Ruth 4 : 13; 1 Kron. 7 : 23. O. Margalith is van mening dat Simson verwekt is door het samenkomen van Manoahs vrouw met “de godsmen” (Margalith, “More Samson Legends”, *VT* 36, 400).

<sup>43</sup> Gen. 18 : 13 en 14.

<sup>44</sup> Gen. 25 : 21.

<sup>45</sup> 1 Sam. 1 : 4-5, 19-20.

<sup>46</sup> Gen. 29 : 31; 30 : 22-24.

<sup>47</sup> Gen. 18 : 10.

<sup>48</sup> Neff, *The Announcement in Old Testament Birth Stories*, Ann Arbor 1970.

vorm hebben, die hij ABND (The Announcement of Birth, Name and Destiny) noemt. Verder vergelijkt hij verhalen van geboorte en conceptie in Egypte en Ugarit, die soms niet<sup>51</sup> en soms wel<sup>52</sup> geboorteaankondigingen bevatten. De ABND bevat de volgende vaste elementen:

1) de mededeling dat een geboorte heeft plaatsgevonden, 2) de bepaling van de naam, 3) het vaststellen van de bestemming van het kind.

In Ri. 13 : 3 zien we de mededeling - die met הִנֵּה begint - dat een kind geboren zal worden. In Ri. 13 : 5 wordt de bestemming van het kind genoemd. De verzen 5 en 7 verschillen echter in de bepaling van de bestemming van het kind. Bovendien is er in Ri. 13 : 3-5 geen sprake van een ABND, daar de bepaling van de naam ontbreekt.

Het vermoeden, dat “de man Gods” bij Manoahs vrouw een kind verwekt heeft, wordt dus sterker. Zeer opmerkelijk is, dat de vermelding van geslachtsverkeer van de vrouw met haar man ontbreekt, evenals de mededeling, dat zij aan haar man een zoon baarde. Het komt wel voor in het Oude Testament, dat alleen de moeder een naam geeft bij de geboorte,<sup>53</sup> maar daaraan voorafgaand wordt altijd in het Oude Testament melding gemaakt van geslachtsverkeer van de vrouw met haar man,<sup>54</sup> of wordt vermeld, dat zij *aan haar man* een zoon baarde.<sup>55</sup> Sara baarde aan Abraham een zoon<sup>56</sup> en in het daaraan voorafgaande geboorteaankondigingsverhaal Genesis 18 : 1-15 is vanaf het begin duidelijk, dat YHWH Abraham en Sarah bezoekt en de geboorteaankondiging doet, al wordt YHWH in dat verhaal antropomorf voorgesteld.

---

<sup>49</sup> Gen. 16 : 11-12, 17 : 19; 1 Kon. 13 : 2; Jes. 7 : 14-17; 1 Kron. 22 : 9-10.

<sup>50</sup> Neff, *Announcement*, 59-64.

<sup>51</sup> Het Egyptische verhaal van de geboorte-mythe van de god-koning (Neff, *Announcement*, 12-19).

<sup>52</sup> Het verhaal van Aqhat (Neff, *Announcement*, 25-31).

<sup>53</sup> Gen. 38 : 3 en 2 Sam. 12 : 24.

<sup>54</sup> Gen. 4 : 1, 2, 17, 25; Gen. 6 : 4; Gen. 16 : 1-4; Gen. 19 : 36-38; Gen. 38 : 3; Ex. 2 : 21-22; 1 Sam. 19b en 20a; 2 Sam. 12 : 24; Jes. 8 : 3; Ruth 4 : 13.

<sup>55</sup> Gen. 17 : 19 en 21; Gen. 21 : 2 en 3; Gen. 22 : 20; Gen. 24 : 36; Gen. 25 : 2 en 12; Gen. 30 : 1-24; Gen. 34 : 1; Gen. 36 : 4, 12 en 14; Gen. 41 : 50; Gen. 46 : 15 en 18; Ex. 21 : 4; Num. 26 : 59; Deut. 21 : 15; Ri. 11 : 2; 2 Sam. 11 : 27; 2 Sam. 21 : 8; 1 Kon. 11 : 20; Ho. 1 : 3; 1 Kron. 2 : 4, 19, 21, 24, 29 en 35; 1 Kron. 4 : 6; 2 Kron. 11 : 19 en 20.

<sup>56</sup> Gen. 21 : 2.

De auteur van Richteren 13 had echter kennelijk moeite met “de man Gods” en componeerde zijn verhaal rond een poging om aan deze man de identiteit van de engel Gods te geven<sup>57</sup> en aan Simson de status van Nazireeër. Als hij hiermee een oorspronkelijk volksverhaal over de verwekking van Simson versluisde, dan wordt het begrijpelijk dat het eerste deel van Ri. 13 ongelijkmatig (“uneinheitlich”) is. Na vers 15 ontstaat tot vers 23 een regelmatige tekst, het verhaal van een offerhandeling. Daar komen geen doubletten in voor en geen redactionele overgangen, de sequentie van de vertelde gebeurtenissen toont dan geen spanningen of breuken. Vanaf vers 13 wordt “de man Gods” alleen nog maar “bode van YHWH” genoemd.

#### **VI) Ri. 13 : 8.**

Dit is de “Gathtung” (vraag)gebed van Manoah. Heeft deze zich gewend tot “zijn God” of tot YHWH? Dit laatste staat er nu wel. Is dat ingevoegd door de auteur van het bijbelverhaal?

#### **VII) en VIII) Ri. 13 : 9.**

Hier gebruikt de auteur de aanduiding **בֹּא אֵלַי וְאֶלְּךָ**. Volgens K.F.D. Römheld is dit vers overbodig, het is later toegevoegd om aan de lezer aanschouwelijk voor te stellen waarom de vrouw opnieuw naar Manoah moet lopen met haar bericht.<sup>58</sup> Het is ook mogelijk, dat de auteur de woorden van de vrouw uit vers 6 heeft herhaald, zoals hij de cola 7b en c opnam in vers 5 (a en b).

#### **IX) Ri. 13 : 10.**

---

<sup>57</sup> Zie de paragrafen 4.1.6. en 4.1.6.1. in deze dissertatie. Volgens Jonker, *Exclusivity*, 181 en 185-187 is het feit, dat Manoah en zijn vrouw niet weten dat de boodschapper een goddelijk wezen is, de oorzaak van het invoegen van de verzen 6-23. Blijkens par. 4.3.3. in zijn boek wordt de spanning in het verhaal opgebouwd, om zich in vers 21c-d te ontladen.

<sup>58</sup> Römheld, “Von der Quellen der Kraft (Jdc 13)”, *ZAW* 104, 39.

Hier gebruikt de vrouw naast de aanduiding “verschijnen” ook het sexueel geladen “komen tot”, evenals in vers 6. Behalve in Ri. 13 gebruikt Tenakh bij de verschijning van elohiemwezens maar éénmaal de aanduiding לָאֵל בּוֹא.<sup>59</sup> Steeds wordt dit verschijnen aangeduid met de Nif’al van הָאָץ<sup>60</sup> en zo ook hier. Daarnaast deelt de vrouw aan haar man mee, dat op die bewuste dag “die man” “tot mij gekomen is” (‘לָאֵל אָצָא).

#### **X) Ri. 13 : 11a-d.**

De inleiding tot de dialoog tussen Manoah en “de bode van YHWH” (zoals de auteur hem meestal noemt). Manoah zelf noemt hem echter “de man” en gebruikt dus dezelfde aanduiding als zijn vrouw.<sup>61</sup> Volgens L.C. Jonker vloeit dit verschil voort uit de opbouw van het verhaal, waarin geleidelijk aan de identiteit van de bode van YHWH onthuld wordt. Wanneer echter de dialogen tussen “Manoah” en zijn vrouw bij het volk bekend waren als onderdeel van een volksverhaal, dan moest de auteur van het bijbelverhaal wel een constructie bedenken als door Jonker voorgesteld.

#### **XI) Ri. 13 : 11e-f, XII) Ri. 13 : 12, XIII) Ri. 13 : 13-14, XIV) Ri. 13 : 15, XV) Ri. 13 : 16, XVI) Ri. 13 : 17, XVII) Ri. 13 : 18.**

Dit gedeelte bevat de dialoog tussen Manoah en “de bode van JHWH”. De verzen benadrukken, dat Manoah niet wist dat het de engel des HEREN was, maar onthullen tevens dit feit,<sup>62</sup> zodat de redenering een gewrongen indruk maakt. Bij Gideon is de situatie anders, daar herkent Gideon direct (de engel van) JHWH<sup>63</sup> en vraagt daarvan een bevestiging.<sup>64</sup> Hier wordt de spanning echter gerekt door de

---

<sup>59</sup> In Gen 20 : 3.

<sup>60</sup> Gen. 12 : 7, 17 : 1, 18 : 1, 26 : 2 en 24, 35 : 9, 48 : 3; Ex. 3 : 2 en 16, 4 : 5, 6 : 2; Lev. 9 : 4, 9 : 6 en 23, 16 : 2; Numeri 14 : 10, 16 : 19 en 42, 20 : 6; Deut. 31 : 15; Ri. 6 : 12, 13 : 3 en 10; 1 Kon. 3 : 5, 9 : 2; Jer. 31 : 3; Zach. 9 : 14; Mal. 3 : 2; 2 Kron. 1 : 7, 3 : 1, 7 : 12.

<sup>61</sup> Zie p. 217.

<sup>62</sup> Zie Ri. 13 : 16 en Ri. 13 : 18.

<sup>63</sup> Ri. 6 : 17.

<sup>64</sup> Ri. 6 : 18-22.

auteur, teneinde de “man Gods” uitdrukkelijk te kunnen presenteren als “engel van JHWH”.

In de dialoog valt op, dat Manoah geen antwoord krijgt op zijn vragen. De leefregel voor de jongen wordt niet vermeld, maar de verbodsbepalingen voor de moeder worden aangescherpt in associatie met Numeri 6 : 3slot en 4, zij mag nu ook geen rozijnen eten. Verder ontvangt Manoah ook geen antwoord op zijn vraag naar de naam van de engel van YHWH. Volgens Jonker onthult de dialoog tussen Manoah en “de bode van YHWH” alle informatie die noodzakelijk is om de climax van het verhaal (Ri. 13 : 19-23)) voor te bereiden. De auteur werkt ook naar mijn mening in deze dialoog bewust naar de transformatie van “de man Gods” in “de engel van YHWH” toe. Hieraan werkt mee de subtiele verandering in de aard van de dialoog, die eerst over de jongen en zijn moeder gaat, maar daarna over een offerhandeling.

**XVIII) Ri. 13 : 19-20, XIX) Ri. 13 : 21a-b, XX) Ri. 13 : 21c-22, XXI) Ri. 13 : 23.**

Dit gedeelte verhaalt van het offer en de daaruit voortvloeiende dialoog tussen Manoah en zijn vrouw.

Er is een opmerkelijke overeenkomst tussen dit verhaal van een offerhandeling en het verhaal van het offer van Gideon (Ri. 6 : 17-24). De betrokkenheid van Manoahs vrouw bij het offer is echter ten opzichte van Richteren 6 een nieuw element, dat volgens Bartelmus<sup>65</sup> ontleend is aan Genesis 18 : 1-15.

Ik ga er dus van uit dat de schrijver van Ri. 13 : 15-23 zich heeft laten inspireren door het verhaal van het offer van Gideon en niet omgekeerd. Gideon was een Richter, wiens optreden tot een bijbelse traditie aanleiding heeft gegeven,<sup>66</sup> maar over Simson is in het Oude Testament geen traditie te vinden, die komt alleen voor in Ri. 13 - 16.

Het vragen naar de naam van God (13 : 17-18) is een motief dat we ook tegenkomen in Gen. 32 : 29-30.

---

<sup>65</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 93.

<sup>66</sup> Zie Jes. 9 : 3 juncto Ri. 7 : 20-25.

Het is gebruikelijk in de bijbel, dat de verschijning van (een bode van) YHWH gevolgd wordt door een verhaal (Gathtung), waarin door mensen een offer gebracht wordt.<sup>67</sup> Door het verhaal van het offer kon de schrijver de in Ri. 13 : 3-12 gewekte indruk versterken, dat de geboorte van de zoon wordt *aangekondigd door de engel des HEREN*. Zoals reeds opgemerkt zijn er duidelijke overeenkomsten tussen dit offerverhaal en het verhaal van het offer van Gideon in Ri. 6. Volgens Jonker gaat aan Ri. 6 en Ri. 13 een pre-literair verhaal vooraf, dat door de verschillende auteurs als raamwerk is gebruikt,<sup>68</sup> maar de overeenkomsten kunnen naar mijn mening ook indiceren, dat Ri. 6 als voorbeeld diende voor Ri. 13.

- Manoah wil een geitenbokje voor de bode van YHWH bereiden (Ri. 13 : 15), ook Gideon bereidt een geitenbokje (Ri. 6 : 18-19).
- Manoah offert het geitenbokje op een rots, het geitenbokje van Gideon wordt op een rots verteerd door vuur.
- In het geval van Gideon ontstaat dit vuur, als een wonder, door toedoen van de engel, in het geval van Manoah stijgt de engel op in de vlam van het offer.<sup>69</sup>
- Ook is Ri. 13 : 21b identiek aan Ri. 6 : 22a.
- In Ri. 13 : 22 reageert Manoah zoals Gideon<sup>70</sup>, maar hij wordt door zijn vrouw gerustgesteld, zoals Gideon door YHWH zelf.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Offeren na een verschijning van (een bode van) YHWH zien we bij Noach (Gen. 8 : 20-22), Abraham (Gen. 12 : 7 en Gen 13 : 14-18), Isaäk (Gen. 26 : 24-25), Jakob (Gen. 35 : 1,3,7), David (2 Sam. 24 en 1 Kron. 21).

Als Ezechiël de heerlijkheid des HEREN in de Tempel heeft zien terugkeren (Ez. 43 : 2-4), dan geeft hij aanwijzingen voor een altaar (Ez. 43 : 12-17), zo vanzelfsprekend vindt hij dan kennelijk altaarbouw. Het omgekeerde, eerst de bouw van een altaar, waarop God vervolgens het offer ontsteekt, vinden we in 1 Kon. 18 : 20 en volgende (Elia op de Karmel) en 2 Kron. 7 : 1 (Salomo).

<sup>68</sup> Zie p. 177.

<sup>69</sup> Hier is ook een associatie mogelijk met de opname van Herakles op de Olympus, zie Apollodorus, *The Library*, VII, 7 slot. Zie ook plaat 8 in de bijlage illustraties.

<sup>70</sup> Ri. 6 : 22.

<sup>71</sup> Ri. 6 : 23. vgl. Gen. 32 : 30.

Hier wordt dus de vrouw centraal geplaatst als vrome Israëlitische vrouw. Met het woord van zijn vrouw tot Manoah sluit de perikoop van het offer af. Doordat deze perikoop ingeklemd zit tussen het woord van de engel tot Manoah en het woord van zijn vrouw tot Manoah, wordt de centrale positie van de vrouw nogmaals benadrukt.

Voor de ontstaansdatum van Ri. 13 geeft de vergelijking met Ri. 6 echter geen indicatie, als wij de opvattingen bezien over de wijze, waarop Ri. 6 tot stand is gekomen. Boling ziet Ri. 6 : 11-32 als één verhaal.<sup>72</sup> Volgens Soggin<sup>73</sup> is Ri. 6 : 11-24 een combinatie van twee verhalen, welke combinatie door de deuteronomistische redactie is opgenomen. Becker<sup>74</sup> ziet een ingewikkelder geschiedenis van de totstandkoming.<sup>75</sup> Ri. 6 : 11-24 is in zijn eindredactie volgens Becker blijkbaar van een late deuteronomistische hand.

#### **XXII) Ri. 13 : 24a-b, XXIII) Ri. 13 : 24c, XXIV) Ri. 13 : 24d.**

In deze ene tekst worden de geboorte, de naamgeving en de jeugd van Simson samengevat. Het zou dus volgens Gunkel een mededeling uit de mondelinge traditie kunnen zijn.<sup>76</sup> Ik wees reeds op het ontbreken van mededelingen, die overal elders wel voorkomen in het Oude Testament rond een geboorte.

De tekst is brokkelig, valt in drie delen uiteen, de geboorte en naamgeving door de moeder – die de jongen met de zon associeert -, het opgroeien – dus de jeugd van Simson – en tenslotte de vermelding van JHWH. Kan hier sprake zijn van verschillende tradities?

---

<sup>72</sup> Boling, *Judges*, 129 (128-137).

<sup>73</sup> Soggin, *Judges*, 117.

<sup>74</sup> Becker, *Richterzeit und Königtum*, 145-151, speciaal 151.

<sup>75</sup> 1) Een oudste bestand, een altaaretologie, Ri. 6 : 11aα, 18, 19 aαβ, 21-24a.  
 2) Dtr H maakte er een roepingsverhaal van door toevoeging van Ri. 6 : 11aβb, 12, 14 aβb - 17 en 24b.  
 3) Een laat-deuteronomistische redacteur voegde Ri. 6 : 13 en 14 aα toe.  
 4) Tenslotte voegde een in de cultus geïnteresseerde redacteur Ri. 6 : 19 aβ en 20 toe.

<sup>76</sup> Gunkel, *Genesis*, XXXIII-XXXIV.

**XXV) Ri. 13 : 25.**

Opvallend is dat voor de werking van de Geest het ongebruikelijke werkwoord **נעץ** wordt gebruikt.<sup>77</sup> Dit werkwoord duidt op onrust, in de Qal betekent het “stoten” of “voortstuwen” en in de Nif ‘al en de Hitpa ‘el betekent het “onrustig worden”. **נעץ** als zelfstandig naamwoord komen wij in een cadans tegen aan het einde van het verhaal van Simson en Delilah.<sup>78</sup>

Verder valt op, dat deze inwerking van de Geest niet gevolgd wordt door de bevrijdingsdaden van een Richter, maar door een verhaal in de gezinssfeer, ingeleid door de verzen 14 : 1 - 14 : 4, waarin Manoah en zijn vrouw als de ouders van Simson en ook Simsons behoren tot het volk Israël centraal gesteld worden door de auteur van het bijbelverhaal.

**5.1.2.0. Redactiehistorische conclusies met betrekking tot dit hoofdstuk.**

Dit hoofdstuk is een religieus hoofdstuk binnen het jahwistische “belief system”, hoewel de volgende hoofdstukken overwegend seculier zijn.<sup>79</sup> Opvallend is echter, dat de woorden van Manoah en zijn vrouw aan dit algemene beeld van hoofdstuk 13 niet beantwoorden, doch de indruk kunnen wekken, dat Simson door de bezoeker verwekt is. Binnen het jahwistische “belief system” was dit natuurlijk onbestaanbaar, daar YHWH volstrekt transcendent is. De auteur bouwt het hoofdstuk dan ook zó op, dat de “man Gods” uiteindelijk de “bode van YHWH”

<sup>77</sup> Meestal wordt het werkwoord **נָצַח** gebruikt (Ri. 14 : 6 en 19; 15 : 14; 1 Sam. 10 : 6 en 10; 11 : 6), soms het werkwoord **נָהַץ** (met **על**) (Ri. 3 : 10 en 11 : 29) en één keer **שָׁבַע**, zich bekleden met, in Ri. 6 : 34.

<sup>78</sup> Ri. 16 : 15, 18 en 20. Muziekkenners zouden kunnen denken aan het “Gesetzrhythmus” in de opera Don Giovanni van Mozart.

<sup>79</sup> Volgens H.-J. Stipp, “Simson, der Nasiräer”, 354, is Ri. 13 “das Konstrukt eines Schriftstellers, der, allenfalls auf nicht mehr erkennbare mündliche Vorstufen gestützt, eine Einleitung zum Simsonzyklus geschaffen hat, um diesen in ein bestimmtes theologische Licht zu rücken”. En ook: Typisch für Ri. 13 ist der abstraktive und rationalistische Gebrauch traditioneller Erzählbausteine”.



blijkt te zijn, die een geboorteaankondiging heeft gedaan.

Het geboorte”aankondigings” verhaal toont samenhangen met Gen. 16 : 11; 18; 32 : 29-30; Ex. 15 : 11; Deut. 12 : 8 (en Ri. 17 : 6 en 21 : 25); 1 Sam. 1; Jes. 9 : 5; 28 : 29; 49.: 1 en 5; Jer. 1 : 5 en ook Ps. 139 : 6.

De auteur was blijkbaar een goed kenner van de tora en de profeten. Blijkens de woorden van Manoah en zijn vrouw moet echter de mogelijkheid opengelaten worden van een oorspronkelijk volksverhaal, dat vertelde van een verwekking van Simson vanuit “de wereld der goden”.

Dit oorspronkelijke verhaal is literair-kritisch niet meer op te sporen, maar dat hoeft niet, zoals M. Witte doet,<sup>80</sup> tot de conclusie te leiden, dat het niet bestaan heeft. De volgende observaties zijn van belang:

- 1) De indicaties naar geslachtsverkeer in Ri. 13 : 6 en 10 (zie pp. 219-221)
- 2) Het weglaten van de mededeling, dat de vrouw aan haar man een zoon baarde en van de melding van geslachtsverkeer met haar man (zie p. 221).
- 3) De onbelangrijke positie van Manoah, die naar de bestemming van het kind vraagt, maar niet eens antwoord krijgt op zijn vraag.
- 4) Het taalgebruik op verschillende plaatsen.<sup>81</sup>
- 5) De naamgeving van Simson door zijn moeder, die een bijzondere betrekking van Simson tot de zon indiceert, speciaal de combinatie van grote kracht en veel haar. Weliswaar merkt Gunkel op, dat de naam Simson in die omgeving (Beth-Semes) een gebruikelijke zou kunnen zijn, waarvan de oorspronkelijk betekenis niet meer beseft werd,<sup>82</sup> maar Beth-Semes werd in 701 door Senacherib verwoest en werd in circa 670 geheel verlaten.<sup>83</sup> Mocht het Simsonverhaal van later datum zijn, dan geldt dit argument van Gunkel niet.

---

<sup>80</sup> Witte, “Wie Simson in den Kanon kam”, 541.

<sup>81</sup> In Ri. 13 : 6, 8, 9, 10-11 worden afwisselend de aanduidingen “man Gods”, “bode van God” en “die (de) man” gebruikt.

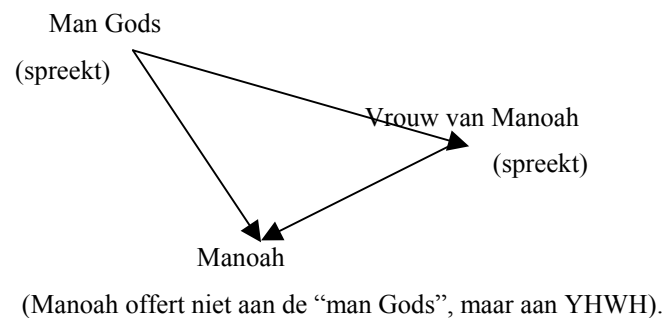
<sup>82</sup> Gunkel, *Reden und Aufsätze*, 61.

<sup>83</sup> S. Bunimovitz en Z. Lederman, “Beth-Shemesh. Culture Conflict on Judah’s Frontier”, *BAR* 23, 47-48.

- 6) Het, toch belangrijke, motief עֵקֶרָה hangt in de lucht,<sup>84</sup> maar volgens L.C. Jonker is het verhaal er op gericht om de identiteit van de “engel van YHWH” vast te stellen. Aangezien dit een zeer ongewoon verhaal-motief is in het Oude Testament, kan deze opzet er op gericht zijn de aandacht af te leiden van de contacten van de vrouw met de “man uit de wereld der goden”. Bij een vorm van synchrone analyse, die let op semiotische aspecten,<sup>85</sup> komt de ontwikkeling van karakters in het verhaal en hun onderlinge relatie beter in het vizier.

De karakters, die in Ri. 13 : 2-25 voorkomen, zijn de “man Gods”, de vrouw van Manoah en Manoah zelf. Opmerkelijk is, dat hun onderlinge relatie in de gehele episode gelijk blijft en dat er geen ontwikkeling in de karakters is, ook al wordt Manoah vanaf Ri. 13 : 19 als een offerende aartsvader voorgesteld.

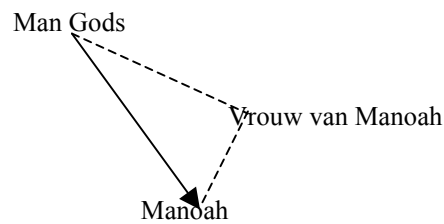
Dat de verhouding tussen de actanten in geheel Ri. 13 ongewijzigd blijft, blijkt ook uit de onderstaande semiotische driehoek:



<sup>84</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 89-90.

<sup>85</sup> Met behulp van de linguïstische theorieën van A.J. Greimas en C.S. Peirce heeft E.J. van Wolde in haar dissertatie *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis applied to the Story of the Garden of Eden*, een semiotische benadering ontwikkeld van narratieve teksten, waarbij de betekenis van de teksten gevonden wordt uit de narratieve, semantische en logische relaties tussen de elementen in de tekst, in samenhang met het arrangeren, aanvullen en interpreteren door de lezer. In navolging van Peirce let ze daarbij ook op tekens, opvallende aspecten in de tekst. Deze methode vormt een nuttige aanvulling op andere methoden, zoals onder meer blijkt uit haar beoordeling van Vriezens opvatting over de boom der kennis van goed en kwaad en de levensboom in

In de communicatie van de engel met Manoah blijft de vrouw het centrale punt:



Manoah moet ter sprake komen, maar zijn positie blijft onbelangrijk, ook als hij bij de offerhandeling aan aartsvader Abraham gelijk gesteld lijkt te worden, want hij krijgt in feite geen antwoord op zijn vraag, de engel deelt hem bovendien alleen de bepalingen voor de vrouw mee.

Als het gehele verhaal gericht is op de onthulling, dat de “man Gods” de “Engel van YHWH” is, dan doet dit geforceerd aan, mede omdat de ontdekking plotseling volgt op een “tour de force” en niet op de mededeling van de engel, dat hij “wonderbare” (raadsman?<sup>86</sup>) is en dat hij geen voedsel wil aannemen, maar een offer verlangt. Bovendien is het een uniek verhaal, want zowel in Tenak als in het Nieuwe Testament wordt (de engel van) JHWH zonder uitstel herkend, al wordt die herkenning niet altijd direct uitgesproken.

#### 5.1.3.0. Volksverhalen.

Hoewel een oorspronkelijk volksverhaal in Ri. 13 niet meer literair-kritisch opgespoord kan worden, ben ik van mening dat in de volgende hoofdstukken wel volksverhalen zijn aan te wijzen. Om deze volksverhalen op te sporen en te onderscheiden van de overige bijbelteksten in de Simsoncyclus, hanteer ik de volgende criteria, die ontleend zijn aan het onderzoek naar mondelinge verhalen:

1. Het verhaal of de anekdote is inhoudelijk op zichzelf geheel begrijpelijk,

---

Genesis 2 : 9 (zie Van Wolde, *A semiotic analysis*, 191-197 en Th.C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken*, 140-148).

<sup>86</sup> Cf. Jes. 9 : 5.

onafhankelijk van de context en is scherp in scenes ingedeeld.<sup>87</sup>

2. Een regelmatige herhaling van formuleringen in een gestyleerd patroon.<sup>88</sup>
3. Mythische, niet jahwistische, trekjes in de mondelinge verhalen.

Volksverhalen en -anekdotes onderscheid ik ook daar waar Simson autonoom, individualistisch optreedt.

Tevens ben ik van mening, dat de anomalieën in Ri. 13 : 2-14 verklaard kunnen worden door een oorspronkelijk volksverhaal aan te nemen, dat door de bijbelse auteur bijna onherkenbaar is gemaakt, maar waarin de geboorte van de held Simson (uit de volksverhalen) wordt beschreven. Dus beschouw ik alles, wat in het geboorteverhaal in verband gebracht kan worden met een verwekking door “de man Gods”, als volksverhaal, omdat zo’n verwekking niet voorstelbaar is binnen het jahwistische “belief system”, daar YHWH, zoals gezegd, volstrekt transcendent was.

#### **5.1.4.0 Afgrenzing en karakter van de hoofdstukken 14 en 15.**

De hoofdstukken 14 en 15 zijn overwegend seculier, in tegenstelling dus tot hoofdstuk 13. Qua thema’s en motieven lijken de hoofdstukken 14 en 15 herhaald te worden in 16 : 4 e.v., terwijl 16 : 1-3 de handeling verplaatst naar het veraf gelegen Gaza en een anecdote op zichzelf is. Daar de gebeurtenissen in hoofdstuk 15 voortvloeien uit de verbreking van Simsons huwelijk, kunnen de hoofdstukken 14 en 15 wellicht als een afzonderlijke eenheid in het Simsonverhaal gezien worden.

#### **5.1.4.1. Indeling van de hoofdstukken 14 en 15.**

---

<sup>87</sup> Gunkel, *Genesis*, XXXIII en XXXVI; Steck, *Exegese des Alten Testaments*, 62.

<sup>88</sup> Lord, *The Singer of Tales*, 1978, 30-67; Scholes en Kellogg, *The Nature of Narrative*, 50-51; Exum, *Literary patterns*, 164-168; Vansina, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, 57-62.

Gezien de wisselingen van subject en het aantal cola, dat gebeurtenissen toont,<sup>89</sup> zijn deze hoofdstukken veel levendiger dan hoofdstuk 13.

Blijkens paragraaf 1.2. is de indeling als volgt:

14 : 1-3, 14 : 4 (een opmerking terzijde van de bijbelschrijver); 14 : 5; 14 : 6a (een losse colon) 14 : 6b-7; 14 : 8a-9; 14 : 10a; 14 : 10b-11a; 14 : 11b; 14 : 11c; 14 : 12a-14c; 14 : 14d-15g; 14 : 16a-17c; 14 : 17d; 14 : 17e; 14 : 18a-g; 14 : 19a; 14 : 19b-15 : 1b; 15 : 1c-e; 15 : 1f-2e; 15 : 3a-5d; 15 : 6a-f; 15 : 6g-i; 15 : 7a-8d; 15 : 9a-c; 15 : 10a-f; 15 : 11a-e; 15 : 11f-h; 15 : 12a-c; 15 : 12d-f; 15 : 13a-f; 15 : 14a; 15 : 14b; 15 : 14c-f; 15 : 15a-18f; 15 : 19a-c; 15 : 19d-16 : 2b.

Op basis van de inhoud zal ik echter soms samenvoegen. Dit levert de volgende eenheden op, waarvan ik de inhoud kort indiceer:

- (1) De verzen 14 : 1-4 zijn te beschouwen als een inleiding door de bijbelschrijver, ter verklaring van de daarop volgende gebeurtenissen.
- (2) Ook de verzen 5 en 6 vormen een samenhangend geheel, zij beschrijven tezamen de gebeurtenis van het verscheuren van de leeuw. Deze samenhang wordt echter doorbroken door de colon 14 : 6a. De gebeurtenis zal een belangrijke rol spelen in het komende huwelijk, waartoe in vers 7 het eerste contact wordt gelegd.

Hierna is er een leemte van tijd en plaats in het verhaal. Simson is waarschijnlijk teruggekeerd naar zijn ouders.

- (3) Dan vervolgt het verhaal met Ri. 14 : 8a. De verzen 8 en 9 beschrijven een gebeurtenis (honing uit de leeuw).
- (4) 14 : 10a is een colon, die de vader betreft in de  
huwelijkssluiting, hoewel deze tegen het huwelijk gekant was. Ook hebben de ouders geen functie bij een tsadiqa huwelijk.
- (5) 14 : 10b-11a, de inleiding tot het huwelijksfeest, er wordt een feestmaal aangericht.

---

<sup>89</sup> Zie paragraaf 1.2. van dit boek. In Richteren, hoofdstuk 13 zijn dat 15 cola, in hoofdstuk 14 zesentwintig cola en in hoofdstuk 15 veertig cola.

- (6) 14 : 11b en 11c. Het verhaal stukt. Wat zijn dat voor metgezellen?
- (7) 14 : 12a-14c. Simson geeft een raadsel op.
- (8) 14 : 14d-15. De Filistijnen bedreigen Simsons vrouw teneinde de oplossing van het raadsel van haar te verkrijgen.
- (9) 14 : 16a-17c. De vrouw ontfutselt de oplossing aan Simson.
- (10) 14: 17 d en 17e. Weer stukt de adem de toehoorders in de keel; ook deze cola onderbreken het verhaal. Simson vertelt de oplossing en de vrouw vertelt die direct door aan de Filistijnen
- (11) 14 : 18. De Filistijnen geven Simson de oplossing van het raadsel.
- (12) 14 : 19a. Een colon, die de loop van het verhaal onderbreekt, over de Geest van JHWH.
- (13) 14 : 19b-15 : 1b. Simsons actie in Askelon is door de auteur verbonden met de daarop volgende actie van zijn schoonvader (het weggeven van zijn vrouw). De masoreten trokken 14 : 20 bij hoofdstuk 15.  
Kim ziet het weggeven van Simsons vrouw, gevolgd door Simsons komst en het gesprek met zijn  
schoonvader, als één samenhangend geheel.<sup>90</sup>
- (14) 15 : 1c-e Simson denkt nog steeds dat hij gehuwd is.
- (15) 15 : 1f-2<sup>e</sup> De vader van de vrouw helpt hem uit de droom.
- (16) 15 : 3a-5d Wraakactie van Simson middels driehonderd vossen.
- (17) 15 : 6 a-f De Filistijnen ontdekken het misdrijf.
- (18) 15 : 6g-i En verbranden de vrouw en haar familie.
- (19) 15 : 7-8 Aankondiging en acties van Simson.
- (20) 15 : 9a-c Actie van de Filistijnen.
- (21) 15 : 10 Gesprek tussen de mannen van Juda en de Filistijnen.
- (22) 15 : 11a-e Vraag van de mannen van Juda aan Simson.

- (23) 15 : 11f-h Antwoord van Simson.
- (24) 15 : 12a-c Mededeling van de Judeeërs aan Simson.
- (25) 15 : 12d-f Verzoek van Simson.
- (26) 15 : 13 De Judeeërs binden Simson en brengen hem naar de Filistijnen.
- (27) 15 : 14a In vers 14 zien we een snelle opeenvolging van gebeurtenissen.  
Colon a beschrijft Simsons aankomst te Lechi.
- (28)) 15 : 14b Colon b beschrijft de reactie van de Filistijnen op Simsons komst.
- (29) 15 : 14c Colon c meldt het binnendringen van de Geest van YHWH.
- (30) 15 : 14d-f Beschrijft het versmelten van de boeien.
- (31) 15 : 15-18 Strijd te Lechi, triomflied van Simson, (volks)etiologie en Simson roept tot JHWH.
- (32) 15 : 19a-c God verschaft hem water.
- (33) 15 : 19d-16 : 2b Opnieuw een etiologie, een afsluitende tekst die Simson als Richter aanduidt en een overgang vormt naar Simsons acties in Gaza.

Gezien het grote aantal van de afzonderlijke delen, zijn dit inderdaad zeer levendige hoofdstukken, met heterogene inhoud, waarin veel actie wordt gevoerd.

#### **5.1.4.2. Bespreking van de tekstgedeelten.**

##### **5.1.4.2.0. Algemeen.**

Wat in hoofdstuk 14 gebeurt, wordt door M. Bal beschreven als “een mislukte rite de passage”. Simson verlaat zijn volk en zijn ouders, maar de Filistijnse kiest voor haar eigen volksgemeenschap en zo mislukt Simsons huwelijk.

De interpretatie van Bal is, dat Simson het afscheid van zijn ouders onvoldoende doorvoert om het huwelijk te kunnen aangaan. Hij biedt niet zijn bruid, maar zijn

---

<sup>90</sup> Kim, *Structure*, 266.

ouders honing aan en honing is een symbool van sexualiteit.<sup>91</sup> Simson kan zich niet losmaken van zijn ouders.

Zoals ik reeds opmerkte, ziet ook Crenshaw als doel van de Simsonverhalen het onderzoek naar de conflicterende loyaliteiten “kinderlijke toewijding” en “erotische gehechtheid”. De Simsonverhalen zijn naar zijn mening een soort midrash bij Gen. 2 : 24. Het lijkt mij echter, dat de geforceerde aanwezigheid van de vrome ouders in Ri. 14 en de houding van Simsons bruid gelezen kunnen worden tegen de achtergrond van een ideologie van onverenigbaarheid van Israël en de volken, zoals die vooral in de boeken Ezra en Nehemia sterk wordt toegespitst. Twee van de vrouwen in de Simsonverhalen, Simsons echtgenote en Delila, kiezen duidelijk voor de Filistijnen en tegen Simson. De derde vrouw, in Ri. 16 : 1-3, speelt geen rol in een man-vrouw relatie, maar wordt ten tonele gevoerd om Simsons kracht te benadrukken. Immers, “omne animal post coitum triste”,<sup>92</sup> maar Simson niet.

De sterke staaltjes, die Simson in hoofdstuk 15 verricht, vereisen moed en grote lichaamskracht, maar kunnen ook zonder de inwerking van de Geest van YHWH door een mens verricht worden. Zo lezen wij in Ri. 3 : 31 dat Samgar zeshonderd Filistijnen met een ossenstok versloeg en in 2 Sam. 23 : 11 en 12 lezen we dat Samma, eveneens te Lechi, een grote overwinning op de Filistijnen behaalde. Wat opvalt in Ri.15 is, dat Simson zijn daden plaatst binnen de context van “schuldig of onschuldig” jegens de Filistijnen,<sup>93</sup> hoewel hem dit eerder niet interesseerde.<sup>94</sup> Ook is het opvallend, dat de eerste in een reeks daden voortvloeit uit een wets-overtreding van zijn Filistijnse schoonvader. Die had immers zijn bruid aan zijn bruidsjonker gegeven.<sup>95</sup> Wij zijn in dit hoofdstuk dan ook in een juridische sfeer van wedervergelding na geleden onrecht, anders dan in Ri.14 : 19, waar Simson zijn woede botviert. Volgens H.G.L. Peels is de betekenis van  $\text{נָקַם}$  (wreken) in Ri.

---

<sup>91</sup> Bal, *Lethal Love*, 43.

<sup>92</sup> Aristoteles, *Problemata*, 30.1 par. 9.54.

<sup>93</sup> Ri. 15 : 3.

<sup>94</sup> Ri. 14 : 19.

<sup>95</sup> Zie Van Selms, “The best man and bride - from Sumer to St. John with a new interpretation of Judges, Chapters 14 and 15” *JNES* 9, 65-75.



15 : 7 sterk bepaald door de idee van wedervergelding na geledenonrecht.<sup>96</sup> Er zijn verschillende juridische niveau's, waarbij de Filistijnen steeds een niveau overschrijden. Deze juridische niveau's worden aangewezen door H. Gese.<sup>97</sup> Simson reageert slechts op wat de Filistijnen hem aandoen. Door deze structuur aan te brengen zwakt de bijbelschrijver het beeld van Simson als wildeman af.<sup>98</sup> Anderzijds strijdt Simson niet tegen de Filistijnen om politieke redenen of namens Israël, maar op grond van gebeurtenissen in de persoonlijke sfeer en zijn zijn daden dus wraakacties. Hoewel Simson bidt tot YHWH,<sup>99</sup> missen we bij hem religieuze belangstelling en al helemaal belangstelling voor de theologische leerstellingen van de Deuteronomist.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Peels, *De wraak van God*, 82.

<sup>97</sup> Gese, "Ältere Simsonüberlieferung", 266-268. Gese geeft het volgende overzicht (268):

<u>Actie van de Filistijnen</u>	<u>Reactie van Simson</u>	<u>Juridisch gevolg</u>
1) Bedrog van de bruiloftsgasten.	Verlaat het huwelijksfeest.	Immateriële beschadiging van de sociale verhoudingen
2) Verbreken van het huwelijkscontract	Verbranding van de graanvelden	Aantasting van het bezit van de Filistijnen.
3) Verbranding van Simsons bruid en haar familie.	Bloedwraak op de moordenaars.	Moord.
4) Strafexpeditie van de Filistijnen naar Juda om de uitlevering van Simson af te dwingen.	Simsons overwinning op het Filistijnse leger.	Oorlog.

<sup>98</sup> Zo wordt Simson getekend door D.E. Bynum, "Samson as a Biblical  $\phi\eta\rho\ \omicron\rho\rho\epsilon\sigma\kappa\tilde{\omega}\varsigma$ ", Niditch (ed), *Text and Tradition*, 61-62 en 66, die Simson met een centaur vergelijkt, zoals in Homerus' *Ilias*, A 268.

<sup>99</sup> Ri. 15 : 18.

<sup>100</sup> Zie noot 24 op p. 59.

#### 5.1.4.2.1. De verschillende tekstgedeelten.

##### Tekstgedeelte (I) Ri. 14 : 1 - 4.

In onderdeel (1) is de bijbelschrijver van Ri. 13 nog volop aan het woord, hij plaatst Simson in het gezin van zijn ouders en laat de ouders verwijten uiten, welke hen kenschetsen als leden van het volk, die de zuiverheid van het volk zeer ter harte gaat, zoals dat ook bij Ezra en Nehemia het geval was.<sup>101</sup>

De auteur vertelt over Simsons tijd als een tijd, die in het verleden ligt en deelt mee dat de Filistijnen toen over Israël heersten. Dit laatste is discutabel,<sup>102</sup> maar de opmerking van de auteur sluit wel aan op Ri. 13 : 1 en dit versterkt het vermoeden, dat Ri. 13 : 1 van de hand van de schrijver van het bijbelse Simsonverhaal is.

De geestelijke achtergrond van dit tekstgedeelte is de tegenstelling tussen Israël en de Filistijnen. Met betrekking tot de Filistijnen klinkt het scheldwoord “onbesnedenen”.<sup>103</sup> Hiermee wordt benadrukt dat zij tot een vreemd volk behoren dat van elders kwam, want de Semieten in Kanaän werden besneden. Pas in de Babylonische ballingschap woonden de Israëlieten tussen volken die de besnijdenis niet kenden. De besnijdenis (en ook de sabbatsrust) werden toen tot onderscheidend teken van het behoren tot het volk der Joden.<sup>104</sup>

Ri. 14 : 4 is een opmerking terzijde van de bijbelse auteur van het Simsonverhaal, waarin hij onthult dat achter de komende gebeurtenissen de wil van YHWH staat, al is die verborgen voor degenen, die in het verhaal optreden.<sup>105</sup>

De religieuze instelling van Ri. 13 wordt niet onderbroken in Ri. 14 : 1-4 en ook laat de schrijver nog steeds Simsons ouders optreden, hoewel dit in de volgende verzen geforceerd aandoet. Het is alsof de schrijver hen, als leden van het verbondsvolk, wil plaatsen in een verhaal waarin zij niet thuishoren. Dat begint al

---

<sup>101</sup> Zie par 5.2.4.

<sup>102</sup> Zie par. 5.1.1.1.2. in dit hoofdstuk.

<sup>103</sup> Zie Mayer over עָרֵל, in *ThWAT*, VI, 385-387.

<sup>104</sup> Noth, *Geschichte Israels*, 268-269.

<sup>105</sup> Cf. Jes. 45 : 15.

in tekstgedeelte (2), want zij zouden de leeuw niet hebben horen brullen en niet hebben gemerkt, dat Simson het dier verscheurde, en ook in 14 : 9c en 14 : 10a is de aanwezigheid van de ouders of van Simsons vader opmerkelijk.

Als de religieuze schrijver van Ri. 13 zo'n moeite doet om de ouders in Ri. 14 binnen te brengen, dan rijst het vermoeden, dat de gebeurtenissen vóór het huwelijk tot andere, niet religieuze verhalen behoren, waarmee de auteur geconfronteerd werd en die hij in zijn Simsongeschiedenis opnam.

**Tekstgedeelte (II) Ri. 14 : 5 - 7.**

In de folklore is het doden van een leeuw - en zeker als dit ongewapend gebeurd - een kenmerk van een held of een koning.

In de antieke wereld was het doden van een leeuw een wijdverbreid motief, dat

iemand als held kenschetste. In de bijbel wordt dit ook verteld van Benaja<sup>106</sup> en van David.<sup>107</sup> Koningen werden geacht helden te zijn en dus leeuwen te doden. De Babyloniërs vierden Gilgamesj als leeuwendoder en stelden hem dikwijls zonder wapen voor, met een leeuw strijdend of die in de lucht slingerend.<sup>108</sup>

Van de Assyrische koning Asjurbanipal is pictografisch bekend, dat hij in zijn paleis een door een pijl verwonde leeuw met blote handen bedwong.<sup>109</sup>

Het ongewapend, dus met de blote handen, verslaan van een leeuw is ook bekend van de oersterke Griekse held Polydamas, de zoon van Nikias, uit Skotusa<sup>110</sup> en van de Griekse halfgod Herakles. De eerste van de twaalf werken, die Herakles in opdracht van Erystheus volbracht, is het doden van de Nemeïsche leeuw, die onkwetsbaar was voor wapens en door Herakles gewurgd werd.<sup>111</sup>

De figuur op plaat 5 van de bijlage stelt wellicht Herakles of Melqart, de stadsgod van Tyrus, voor, die in het gehele Middellandse Zeegebied aan elkaar gelijk werden gesteld, althans vanaf de vijfde eeuw.<sup>112</sup> Wij behoeven niet te concluderen, dat de figuur de leeuw blijkbaar aan de poten verscheurt, want het omhooghouden van een leeuw aan de achterpoten of de staart duidde in de oudsyrische (hittitische) kunst op een godheid. Dit motief is overgenomen door de Feniciërs en de Perzen.<sup>113</sup>

Evenwel, het Hebreeuwse werkwoord *נִשְׁחַט* in de Pi 'el vorm, dat in Ri. 14 : 6 gebruikt wordt, komt verder in de Pi 'el alleen voor in Lev. 1 : 17, waar de priester de vleugels van een duif inscheurt. Als men hieraan voorbijgaat, dan ligt het voor de hand, dat Simson de leeuw aan de bek verscheurt en zo wordt de gebeurtenis

---

<sup>106</sup> 2 Sam. 23 : 20.

<sup>107</sup> 1 Sam. 17 : 34-36.

<sup>108</sup> George, *Epic of Gilgamesh*, 77, Tablet X, regels 34 en 38. Zie de voorstellingen 2 en 3 in de bijlage illustraties.

<sup>109</sup> Zie de voorstelling 4 in de bijlage illustraties.

<sup>110</sup> Pausanias VI, 5, 4-5.

<sup>111</sup> Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 133; Aune, "Heracles", in *DDD*, 402 en 404.

<sup>112</sup> Aune, in *DDD*, 403.

<sup>113</sup> Roscher, *Ausführliches Lexikon*, I, 2146.

dan ook afgebeeld in populaire voorstellingen.<sup>114</sup> Er kan echter overwogen worden of Ri. 14 : 6 niet een associatie met de pentateuchtekst bevat.

Gezien de brede verbreiding van het motief van het leeuwendoden zonder gebruik van wapens (ook David zal slechts over een herdersstaf beschikt hebben), behoeven wij bij deze eerste daad van Simson niet in de eerste plaats aan Herakles te denken (hoewel de superlativus in de grondtekst, colon 14 : 5c doet denken aan de Nemeïsche leeuw), maar wel aan een oorspronkelijk volksverhaal. Hierin wordt Simson gekenschetst als een held. Dit is opmerkelijk, want het was toch de bedoeling van de bijbelse auteur om Simson voor te stellen als een Richter en een Nazireeër. De anekdote van het doden van een leeuw is niet onmisbaar in verband met het verhaal van het huwelijk, want het raadsel van Simson is ook - hoewel moeilijk - zonder kennis van deze anekdote oplosbaar, zoals we in par. 4.5. gezien hebben. Opvallend is, dat Simson zijn daad verricht door de inwerking van de Geest van YHWH. Daar het leeuwendoden zonder wapens, zoals gezegd, een bekend motief was en ook in de genoemde voorbeelden van David en Benaja een verwijzing naar de Geest van YHWH ontbreekt, is het mogelijk dat de verwijzing naar de Geest van YHWH voor rekening van de bijbelse auteur van het Simsonverhaal komt.

Naar mijn mening kan men de vermelding van de Geest van YHWH niet tot één uniforme laag in de tekst rekenen, zoals M. Witte doet,<sup>115</sup> daar Simson enkele bijzondere daden, zoals het vangen en benutten van veel vossen en het verslaan van vele Filistijnen (Ri. 15 : 8), verricht zonder dat de Geest van YHWH genoemd wordt. Bovendien blijkt uit de analyse in par. 1.2. van dit boek, dat de Geest van YHWH steeds voorkomt in zelfstandige, buiten het verband van de tekst staande cola (uitgezonderd Ri. 15 : 14c). Het vermoeden rijst dus, dat de auteur van het bijbelverhaal deze cola toevoegde om een associatie te wekken van de daad van Simson met de daden van de Richteren. Bij de Richteren was de vervulling met de Geest van YHWH steeds het begin van een oorlog van YHWH met de vijanden

---

<sup>114</sup> Zie bijvoorbeeld P.A.H. de Boer e.a., *Zoals er gezegd is over De Richteren*, Zeist 1963.

<sup>115</sup> Witte, "Wie Simson in den Kanon kam", *ZAW* 112, 530-531, 545-547.

van Israël.<sup>116</sup> In het kader van de anekdote Ri. 14 : 5-6 ontbreekt echter deze functie. De vervulling met de Geest doet geforceerd aan, alsof de auteur geconfronteerd werd met een volksverhaal, dat hij in zijn bijbelverhaal wilde opnemen. Een volksverhaal waarin de mythische Simson zich presenteert als held. K.F.D. Römheld acht het onbegrijpelijk, dat in Ri. 15 : 8 niet de Geest van YHWH genoemd wordt.<sup>117</sup> Inderdaad is de vervulling met de Geest van YHWH vrij willekeurig over Ri. 13 - 16 verdeeld.

Ri. 14 : 7 verwijst naar het komende huwelijk en is geplaatst tussen de beide anekdotes, die zo'n belangrijk rol zullen spelen tijdens het huwelijksfeest. De huidige formulering zou kunnen duiden op een vroeger bij de Arabieren bestaand zogenaamd tsadiqa huwelijk. Dit begrip werd in 1885 geïntroduceerd door W. Robertson Smith in zijn boek *Kinship and Marriage in Early Arabia*. In een heruitgave van 1907 lezen we,<sup>118</sup> dat de Arabieren onderscheidden tussen huwelijken, waarbij de vrouw haar eigen stam verlaat en haar man volgt naar zijn familie en huwelijken, waarbij de vrouw binnen haar eigen familie blijft. In het eerste geval behoren de kinderen tot de familie van de man en staat de vrouw onder het gezag van haar man, hij alleen heeft het recht tot echtscheiding. In het tweede geval is de vrouw de gelijke van haar man en de kinderen behoren tot haar stam. Voor dit huwelijk, waarbij man en vrouw gelijk zijn, stelde Smith de term tsadiqa huwelijk voor. Het andere type huwelijk, waarbij de man de "heer" of "eigenaar" van zijn vrouw is, noemt hij een *בַּעַל*-huwelijk of "huwelijk van heerschappij". Dit wordt tot stand gebracht door ontvoering of door overeenkomst met de familie van de vrouw, waarbij aan de ouders van de vrouw een bruidsschat wordt overhandigd ter compensatie van het verlies van hun dochter. Bij het tsadiqa huwelijk behoort een *tsadaq*, een geschenk van de bruidegom aan zijn bruid. In het tsadiqa huwelijk ontving de vrouw haar man in haar eigen tent, tussen haar eigen volk. Beide typen huwelijk waren in de oudheid legitiem.

---

<sup>116</sup> Ri. 3 : 10; 6 : 34; 11 : 29.

<sup>117</sup> Römheld, "Quellen", 33.

<sup>118</sup> Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 88-94.

Echter, als een man zo nu en dan een vrouw bezocht, dan werd die vrouw zijn tsadiqa of “vriendin” genoemd en zo’n vrouw kon gehuwd zijn met een andere man.<sup>119</sup>

In de Islam wordt al sedert Mohammed alleen het “huwelijk van heerschappij” legitiem geacht.<sup>120</sup> Opmerkelijk is dat de term tsadiqa (of tsadiq voor de man) in de Islam, althans in Marokko, nu een betekenis heeft gekregen, die tegengesteld is aan die in de oudheid. Nu is een tsadiqa een vriendin met wie je over elk onderwerp kunt praten, behalve over onderwerpen die te maken hebben met romantiek tussen de sexen. Daarover praat je als meisje met je “vriend”, je *SaHeb* of als jongen met je “vriendin”, je *SaHeba*<sup>121</sup>.

Een andere vorm van huwelijk, die in het Oude Testament genoemd wordt, is het Errebu huwelijk.<sup>122</sup> Naar de mening van E. Neufeld wordt het tsadiqa huwelijk<sup>123</sup> niet genoemd in het Oude Testament. Het huwelijk van Simson had zijns inziens een bijzonder karakter door de bijzondere omstandigheden,<sup>124</sup> maar was een naar zijn mening “volledig” huwelijk.

De omstandigheid, dat het meisje kennelijk in het huis van haar vader was blijven wonen na haar huwelijk met de bruidsjonker en dat Simson bij zijn bezoek een *tsadaq* meebracht in de vorm van een geitenbokje,<sup>125</sup> zou mijns inziens echter kunnen wijzen op een tsadiqa huwelijk, dat echter ontbonden is door het huwelijk

---

<sup>119</sup> Smith, *Kinship*, 93.

<sup>120</sup> Smith, *Kinship*, 126.

<sup>121</sup> S.S. Davis en D.A. Davis, *Adolescence in a Moroccan Town*, 91-92.

<sup>122</sup> Het Errebu huwelijk kwam voor als een vader geen zoon had, doch wel een dochter of dochters. Deze vader nam dan een man als zoon aan, die ook zijn naam kreeg en de man trouwde met een dochter van zijn adoptief vader. De bruidegom betaalde geen mohar (bruidsschat) in contanten. De huwelijken van Jacob en Mozes zijn voorbeelden in de bijbel (E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws. With special references to General Semitic Laws and Customs*, 56).

<sup>123</sup> Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 63-64, deelt als kenmerken van het tsadiqa huwelijk mee, dat de vrouw met haar eigen familie samenleeft en onafhankelijk is van haar echtgenoot. Tevens, dat het huwelijk tijdelijk is en alleen steunt op een overeenkomst tussen man en vrouw, zonder de toestemming van haar vader. Men kan het zelfs zien als een buitenechtelijke verhouding.

<sup>124</sup> Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 64.

<sup>125</sup> Ri. 15 : 1.

met de bruidsjonker. Kim ziet de afdalingen van Simson in Ri. 14 : 1, 5 en 7 als refrein in het vertelmateriaal.<sup>126</sup>

### **Tekstgedeelte (III) Ri. 14 : 8 – 9.**

De mededeling, dat Simson teruggegaan is naar zijn ouders, ontbreekt. Het verhaal vervolgt met Ri. 14 : 8a, waar Simson kennelijk vanuit het huis van zijn ouders weer naar de vrouw in Timna toegaat. Zijn ouders vergezellen hem blijkbaar, hij geeft hen honing te eten. Ri. 14 : 10a is in strijd met de bedoelingen van Simsons ouders en zou weggelaten kunnen worden. Het is echter ook onwaarschijnlijk dat de ouders, in het gezelschap van Simson, niets van het kadaver van de leeuw zouden bemerken. Het geheel wekt de indruk, dat de ouders - die immers sterk tegen het huwelijk gekant waren - door de auteur van Ri. 13 geforceerd in het verhaal zijn ingebracht. Evenals bij de anekdote van het verscheuren van de leeuw zal ook hier de auteur van het bijbelverhaal een bestaande anekdote hebben opgenomen. Het verhaal van de honing uit de leeuw is duidelijk een - seculiere - anekdote uit de wereld van de volkeren. Het is een mythe, want biologisch onmogelijk. Weliswaar lijkt de aasvlieg (*Eristalis tenax*) sterk op een bij, maar aasvliegen hebben een vochtige omgeving nodig om te gedijen<sup>127</sup> en zullen dus niet in een uitgedroogd leeuwenkarkas worden aangetroffen. Bovendien maken aasvliegen uiteraard geen honing en kiezen bijen bij voorkeur gladde oppervlakken, aangezien ze anders hun was verspillen.<sup>128</sup> De conclusie luidt dus, dat het verhaal niet kan steunen op werkelijke ervaringen van mensen. Er zijn echter parallele mythen bekend uit de wereld van de volkeren, met name uit de Aegeïsche wereld. Zo brengt Herodotus<sup>129</sup> het verhaal over Onesilus, de leider van een opstand tegen de Perzen op Cyprus, die door de Perzen gedood werd. De Amathusiërs, wier stad hij belegerd had, sneden zijn hoofd af en hingen de schedel op aan de stadspoort. In dit doodshoofd ging een bijenzwerm huizen en

---

<sup>126</sup> Kim, *Structure*, 237-238.

<sup>127</sup> Burney, *Judges*, 359.

<sup>128</sup> Gressmann, *Anfänge Israels*, 242.

<sup>129</sup> Herodotus V, 114, 1-8.



vulde het met honingraten. Desgevraagd vernamen de Amathusiërs een orakelspreuk, dat zij de kop moesten begraven en aan Onesilus jaarlijks heldenoffers moesten brengen, dat zou voor hen een heilzaam effect hebben.

P. Vergilius Maro beschrijft in zijn *Georgica*,<sup>130</sup> dat de bijenhouder Aristaeus zijn bijen verloor door de toorn van de schuldeloos aan de dood van Eurydice lijdende Orpheus. Op het woord van zijn goddelijke moeder Cyrene slachtte hij vier stieren en vier koeien, die nog geen juk hadden gedragen, aan vier altaren en liet de lijken in het beschaduwde heilige woud liggen. Op de negende dag bleek zich een verbazingwekkend wonder te hebben voltrokken: uit het vergane vlees en uit de buiken van de runderen zwermden bijen uit, zoemend rond de uitstekende ribben. H. Gese<sup>131</sup> merkt op, dat Vergilius hier natuurlijk een oeroude, in het Middellandse Zeegebied verbreide mythe heeft overgenomen. Al aan de epische dichter Eumelos van Korinthe (wellicht achtste eeuw) wordt een gedicht over de bugonie (het ontstaan van bijen in het kadaver van een op bijzondere wijze gedood rund) toegeschreven.<sup>132</sup>

In deze sfeer van de mythen der volkeren is de bij een dier, dat de vergankelijkheid weerstaat en dus een symbool van reinheid en eeuwigheid. Margulies stelt, dat de bijenkoningin, die schijnbaar geheel uit zichzelf de bijen voortbrengt, een passend symbool is voor de in het Aegëische gebied vereerde moedergodin, die al het bestaande heeft voortgebracht.<sup>133</sup> Hij probeert vervolgens duidelijk te maken, dat de hoofdgod van de Filistijnen een bijengodheid was en wijst er op, dat de weinige teksten in de bijbel<sup>134</sup> alle neGathief spreken over de bij.

De interpretatie van H. Gese<sup>135</sup> luidt: “Op weg naar zijn huwelijk ontdekt Simson het mysterie van het leven, dat uit de dood ontstaat, hij wordt er in ingewijd en eet de honing. Dat, wat de held Aristaeus pas door zijn goddelijke moeder Cyrene ervaart, ontdekt Simson zelf. Wij kunnen met zekerheid aannemen, dat deze

<sup>130</sup> Vergilius, *Georgica*, IV, 530-558.

<sup>131</sup> Gese, “Ältere Simsonüberlieferung”, 271.

<sup>132</sup> Davies, *Fragmenta Epicorum Graecorum*, 95-103.

<sup>133</sup> Margulies, “Rätsel der Biene”, 63-65.

<sup>134</sup> Deut. 1 : 44; Jes. 7 : 18; Ps. 118 : 12.

<sup>135</sup> Gese, “Ältere Simsonüberlieferung”, 272.

voorstelling van Simson niet eerst een produkt van de literaire vorming van Richteren 14 en volgende is, maar tot de aan de tekst voorafgaande Simsontraditie behoort”.

**Tekstgedeelte (IV) Ri. 14 : 10a .**

**Ook Ri. 14 : 5-10a.**

Het geforceerde en onlogische invoeren van de ouders zou op een refrein in de vertelling kunnen duiden, zoals Kim stelt, maar kan naar mijn mening ook gezien worden als een tegenbeweging in de hoofdstroom van het verhaal, om de aandacht te blijven vestigen op het YHWH-getrouwe Israëlitische gezin.

**Tekstgedeelte (V) Ri. 14 : 10b-11a.**

Simson richt een drinkgelag aan. Of hij daaraan al dan niet heeft deel genomen is niet het beslissende punt.<sup>136</sup> In een bijzin geeft de schrijver aan, dat het verhaal in het verleden speelt. Aan het verleden van de Richteren doet het echter niet denken, want het eerste contact van Simson met de Filistijnen, “die Israël over-heersten”, is niet een oorlog, maar een huwelijk, een gebeurtenis in de personele sfeer.

---

<sup>136</sup> Zie pp . 55-57.

### **Tekstgedeelte (VI) Richteren 14 : 11b en Ri. 14 : 11c.**

In deze inleiding tot het huwelijk is wel al een grimmige noot bespeurbaar. De Septuaginta A stelt zelfs, dat de Filistijnen hem vreesden.

Deze twee aparte cola onderbreken het verhaal en doen de vraag rijzen of hier wellicht sprake is van een bewakingsdienst.<sup>137</sup> Simson wordt niet, zoals gebruikelijk<sup>138</sup> vergezeld door vrienden.

### **Tekstgedeelte (VII) Ri. 14 : 12a-14c.**

De ouders van Simson zijn nu uit het beeld verdwenen. Simson bevindt zich als eenling tussen de Filistijnen. Het potentiële conflict verschuift hij van het fysieke naar het verbale vlak door een raadsel op te geven.<sup>139</sup> Het grimmige karakter wordt nog versterkt door het feit, dat aan de oplossing van het raadsel een weddenschap wordt verbonden met een grote inzet, die tot armoede kan leiden.

Uit het feit, dat Simson met een Filistijnse huwt, valt dus niet te concluderen dat er goede betrekkingen waren tussen de Israëlieten en de naburige Filistijnen.<sup>140</sup>

Simson geeft een raadsel op, dat door zijn erotische inslag past binnen de sfeer van huwelijksfeesten en dat mogelijk ouder is dan de huidige context.<sup>141</sup>

### **Tekstgedeelte (VIII) Ri. 14 : 14d-15.**

Als de gasten het raadsel niet kunnen oplossen, bedreigen ze de bruid van Simson met de dood en benadrukken zo de vijandige stemming jegens de bruidegom Simson.

---

<sup>137</sup> Boling, *Judges*, 231 en Camp en Fontaine, “Words of the Wise”, 132-134.

<sup>138</sup> De Vaux, *Hoe het Oude Israël leefde*, I, 72.

<sup>139</sup> Camp en Fontaine, “Words of the Wise”, 135.

<sup>140</sup> Zie noot 550 op p. 146-147, waarbij ik nog opmerk, dat Bunimovitz en Lederman een relativerend standpunt innemen. Zij zien (“Beth-Shemesh, culture conflict in Judah’s frontier”, *BAR* 23, No. 1, 48-49) in Beth-Semes in de IJzertijd I een samenvloeien van verschillende culturen.

<sup>141</sup> Zie paragraaf 4.5.

**Tekstgedeelte (IX) Ri. 14 : 16a-17c.**

De vrouw kiest niet voor haar ijzersterke bruidegom, die haar zou kunnen beschermen, maar kiest voor haar volk, zodat zij pogingen aanwendt om Simson te verleiden. Opmerkelijk is de sterke symmetrie tussen het huwelijksverhaal en het verhaal van Simson en Delila (Ri. 16 : 4-20). De imperatief van “verleiden” (Hebr., יָחַד) in de betekenis dat een vrouw een man verleidt, komt alleen in deze twee verhalen in de bijbel voor.

**Tekstgedeelte (X) Ri. 14 : 17d en Ri. 14 : 17 e.**

Weer twee cola, die de vaart van het verhaal onderbreken. Evenals bij Delila (Ri. 16 : 16a-17a) kan Simson de stress niet langer verdragen en vertelt hij aan zijn bruid de oplossing van het raadsel. Die vertelt dit snel door aan de Filistijnen.

**Tekstgedeelte (XI) Ri. 14 : 18.**

Het antwoord van de Filistijnen is op zichzelf een raadsel, bekend van huwelijksfeesten. Ook het antwoord van Simson is een bekende zegswijze, die bij een huwelijk past.

Het huwelijksfeest wordt inhoudelijk geheel bepaald door de raadsels. De daaraan voorafgaande daden van Simson leiden tot het eerste raadsel en kunnen met het oog op dit raadsel zijn ingevoegd in het verhaal. Raadsels komen verder niet voor in het Oude Testament, wel daaraan verwante aforismen of spreekwoorden.<sup>142</sup> Het is wellicht mogelijk, dat de wijsheidstraditie dit verhaal gestempeld heeft. Het verhaal heeft geen religieuze aspecten, het kan - net als de anecdotes over het doden van de leeuw en over de honing uit de leeuw - door de bijbelschrijver zijn opgepakt uit een mondelinge seculiere traditie. Het kan echter ook door de bijbelschrijver geschreven zijn om de daden van Simson in Ri. 15 in een juridisch kader te plaatsen, want het huwelijk is wel de pin, waaraan de hoofdstukken 14 en 15 hangen.

---

<sup>142</sup> Zie par. 4.5.

**Tekstgedeelte (XII) Ri. 14 : 19a.**

Ri. 14 : 19a is weer een op zichzelf staande colon, die de Geest van JHWH in het verhaal betreft.

**Tekstgedeelte (XIII) Ri. 14 : 19b-15 : 1b.**

Het doodslaan van Filistijnen in Askelon is niet een oorlogsdaad van Simson in het kader van een strijd tussen Israël en de Filistijnen, maar is een persoonlijke wraakactie van een woedende man, die bedrogen is door de Filistijnen, die geholpen werden door zijn bruid. Na afloop van zijn wraakactie gaat hij dan ook weer naar zijn **בֵּית אָמוֹ** terug. De actie van Simson in Askelon heeft geen reactie uitgelokt en vormt geen onderdeel in de keten van oorzaken en gevolgen. Vele exegeten zien dit vers dan ook als een interpolatie.<sup>143</sup> Exum<sup>144</sup> ziet het echter als een onderdeel van een drievoudige conclusie, die staat tegenover de drievoudige introductie. Simson daalt af naar Askelon, gaat omhoog naar het huis van zijn vader en tenslotte wordt het lot van Simsons vrouw verteld. Simsons actie in Askelon is naar haar mening een uitvloeisel van de reeks gebeurtenissen, die door YHWH beschikt zijn, omdat Hij een voorwendsel zocht tegen de Filistijnen. Kim deelt deze mening.<sup>145</sup>

Ri. 14 : 20 is geen op zichzelf staand vers, maar vormt, ook volgens de masoretische tekstindeling, de inleiding tot een strijd van Simson met de Filistijnen (waarvan hoofdstuk 15 vertelt). Het huwen van een vrouw met de bruidsjonker uit een eerder huwelijk was een flagrante wetsovertreding. Hierdoor wordt een juridische basis gelegd voor de acties van Simson in hoofdstuk 15. In het tekstgedeelte worden de hoofdstukken 14 en 15 met elkaar verbonden.

---

<sup>143</sup> Zie paragraaf 4.1.3.1.

<sup>144</sup> Exum, *Literary Patterns*, 135.

<sup>145</sup> Kim, *Structure*, 264.

**Tekstgedeelte (XIV) Ri. 15 : 1c-e.**

Simson wil van zijn rechten als gehuwde man gebruik maken.

**Tekstgedeelte (XV) Ri. 15 : 1f-2.**

De vader van de vrouw weerhoudt Simson en wil zijn wetsovertreding verdoezelen, maar Simson heeft nu een rechtvaardiging voor zijn verdere daden. Als dit tekstgedeelte van de hand van de bijbelschrijver ( van Ri. 13) is, dan kon hij het beeld van Simson als autonome heros afzwakken.

**Tekstgedeelte (XVI) Ri. 15 : 3-5.**

Ri. 15 : 3 lijkt, gezien de inhoud, van dezelfde hand te zijn als Ri. 14 : 19. Daar was Simson schuldig tegenover de Filistijnen, toen hij hen kwaad deed, nu heeft hij een rechtvaardiging voor de volgende daad.

Nog steeds is er geen sprake van een optreden van Simson als Richter in een strijd van “Israël” tegen de Filistijnen, nog steeds beweegt de handeling zich in de persoonlijke sfeer van Simson. Het is dan ook niet onaannemelijk, dat de hier beschreven anecdote voortvloeit uit de traditie van daden van de mythische volksheld Simson.

De verzen 4 en 5 beschrijven de daad van Simson, waarbij hij door middel van vossen de gehele oogst van de Filistijnen in brand steekt. Het aantal van driehonderd van de vossen kan door de schrijver van het bijbelverhaal ondergeschikt zijn gemaakt aan een literaire structurering, namelijk: drie (vruchteloze pogingen van Delila om hem te verleiden - Ri. 16 : 6 - 15); drie (vreemde vrouwen in het Simsonverhaal); 30 (in Ri. 14 : 11-13 en 19), 300 (in Ri. 15 : 4) en 3000 (in Ri. 15 : 11 en 16 : 27).

Het vangen van een groot aantal vossen is een prestatie van een man van de natuur, die vertrouwd is met dieren. Daar men algemeen aanneemt, dat hier sprake is van vossen, niet van jakhalzen (die in troepen leven), is het vangen van

driehonderd vossen als een wonder te beschouwen, want de vos is een solitair dier. Het is dan ook opmerkelijk, dat we hier niets lezen over de Geest van YHWH. Hoewel ook Herakles dieren ving en dieren doodde, zou men verwachten dat de schuwe vossen vertrouwen hadden in degene, die ze uiteindelijk ving. In de literatuur van het antieke Midden-Oosten denken we dan toch in de eerste plaats aan Enkidu vóór zijn ontmoeting met Shamhat, de prostitué.<sup>146</sup> Zowel Delila (tegen betaling, dus als prostitué) als Shamhat verleidde de natuurmens, zij het met verschillende bedoelingen. Ook het verhaal van het vangen van de vossen kan een oorspronkelijk volksverhaal geweest zijn.

De verwoesting van de akkers van de Filistijnen is een adequate vergelding door Simson, want zij hadden zijn akker (zijn vrouw) bewerkt.

Vele exegeten suggereren een samenhang van het verhaal over de vossen in Richteren met wat Ovidius vertelt in de *Fasti* IV 679-712.<sup>147</sup> Jaarlijks werden op de laatste dag van de feesten voor Ceres,<sup>148</sup> op 19 april, vossen met brandende fakkels aan hun staarten in het circus van Rome losgelaten en opgejaagd. Ter verklaring van dit gebruik citeert Ovidius een verhaal, dat hij van een oude agrariër uit Carseoli gehoord had en dat luidt, dat een twaalf jaar oude zoon van een boer een wijfjesvos had gevangen, die herhaaldelijk het kippenhok van zijn vader geplunderd had. Hij wikkelde de vos in stro en hooi en stak dit vervolgens in brand. De vos, die ontsnapte, rende door de korenvelden en stak deze in brand. Dat de rite op 19 april nauw verbonden was met en in later tijd identiek was aan de Robigalia op 25 april, trekt Bömer in twijfel.<sup>149</sup> Bij de Robigalia werden jonge hondjes met een rode kleur aan Robigo geofferd, de geest die werkt in de robigo, de rode roest of schimmel, die het koren aantast als het bijna rijp is. In de oudheid geloofde men, dat de roest ontstond doordat de hete zon op de korenaren scheen

<sup>146</sup> George, *Epic of Gilgamesh*, 7-8, Tablet I, 161-202.

<sup>147</sup> Zie ook Bömer, *Ovidius. Die Fasten*, II, *Kommentar* (456-721), 248-271; Bömer, “Die römischen Ernteopfer und die Füchse im Philisterlande”, *WS* 69, 372-384 en Fantham, *Ovidius Fasti*, IV (455-715). *A Commentary*, 180-225.

<sup>148</sup> Op 12-19 april.

<sup>149</sup> Bömer, “Die römischen Ernteopfer”, 373.

als die vochtig waren van de dauw. Dit alles paste goed in de opvattingen van Steinthal en Smyth Palmer, die in het Simsonverhaal een zonnemythe zagen en meenden, dat Simson de zonnegod representeerde in felle hitte, die de verwoestende plaag van de roest bracht, welke het staande koren van de Filistijnen “verbrandde”. Men veronderstelde, dat het romeinse gebruik van semitische oorsprong was, omdat eind april de periode is waarin in Syrië het koren bijna rijp is en het gevaar van korenbrand (robigo) aanwezig. In Italië duurt het dan nog geruime tijd voordat het graan dat stadium heeft bereikt.<sup>150</sup> F. Bömer merkt op, dat we overal elders Romeinse parallellen vinden voor de door Ovidius beschreven riten, maar hier niet. Het verhaal is naar zijn mening niet aan de Romeinse cultus ontleend. Bömer veronderstelt, dat Ovidius het heeft verzonnen. Ook trekt hij, zoals reeds opgemerkt, een verbinding met het hondenoffer op de Robigalia in twijfel.<sup>151</sup> Rode honden gelden niet als representanten van de zonnebrand. Honden werden in de cultus geofferd als zoenoffer. In een latere noot, toegevoegd aan zijn artikel,<sup>152</sup> oppert Bömer de mogelijkheid, dat Ovidius beïnvloed is door een fabel van Aesopus. Ovidius had dan dus een Hellenistische bron, die Oriëntaals beïnvloed was. Deze fabel van Aesopus en een ongeveer gelijklopende van Babrius vertellen, dat een man, die wrok koesterde jegens een vos die hem schade toebrengt, deze greep en om zich geducht op haar te wreken bond hij materiaal, in olie gedrenkt, aan haar staart en stak het aan. Een godheid

---

<sup>150</sup> Anderen, speciaal degenen die van een zonnemythe niet willen weten, zien de daad van Simson als behorend tot militaire folklore en noemen enkele voorbeelden. Hannibal plaatste in de slag bij het Trasimeense meer (217 v. Chr.) brandende fakkels tussen de horens van ossen en veroorzaakte daarmee paniek onder de Romeinen.

In de strijd tegen de Perzen staken de Romeinen de uitgedroogde steppen van Mesopotamië in brand.

Het Syrisch-Egyptische Mamelukenrijk (in de middeleeuwen) verbrandde in de strijd tegen de Mongolen de weiden en velden door vossen en honden brandende fakkels aan de staarten te binden en ze bij gunstige wind het veld in te sturen (Gese, *Ältere Simsonüberlieferung*, 273).

Deze militaire folklore is echter van late datum.

<sup>151</sup> Gese, “*Ältere Simsonüberlieferung*”, 275, valt hem hierin bij.

<sup>152</sup> Bömer, “*Die römischen Ernteopfer*”, 383-384.



echter leidde haar ( de vos) in de velden van degene, die haar had weggeslingerd. Nu was het de tijd van de oogst; hij ( de man) ging achter haar aan, jammerend omdat hij niets had geoogst. Moraal: Men moet zachtmoedig zijn en niet mateloos toornen. Want uit toorn ontstaat vaak grote schade voor degenen, die driftig zijn.<sup>153</sup>

Ook is er een fabel van Aphthonius, die luidt dat bij een slechte boer het opschietende gewas van zijn buurman afgunst teweeg bracht. Hij trachtte de inspanningen van de ander teniet te doen. Hij jaagde een vos, maakte een fakkel er aan vast en stuurde haar weg naar het gewas van de buurman. Zij (de vos) volgde echter niet de weg waarheen ze gestuurd was, maar stak op wens van de godheid het gewas in brand van hem, die haar gezonden had. Moraal: Slechte burens hebben het eerst te lijden van de schade, die zij aan anderen willen toebrengen.<sup>154</sup> Wat de opzet betreft lijkt de versie van Aesopus en die van Babrius het meest op die van het verhaal uit Carseoli, de wraak is gericht tegen de vos. Het verhaal van Aphthonius lijkt het meest op Ri. 15, want hier wordt de vos gebruikt als instrument om een ander schade toe te brengen. We kunnen uit dit alles concluderen, dat er sprake is van een oud motief, dat op verschillende wijze is uitgewerkt, onder andere door Ovidius. Het verhaal van de vossen behoort dan tot de volksverhalen van de volkeren. Het is wellicht een verhaal waarmee de bijbelschrijver (van Ri. 13) werd geconfronteerd. In het kader, waarin hij het heeft geplaatst, is het het verhaal van een te rechtvaardigen wraakactie geworden.

#### **Tekstgedeelte (XVII) Ri. 15 : 6.**

De reden voor Simsons actie wordt uitvoerig gemeld aan de Filistijnen. Daarbij wordt Simson nog “schoonzoon van de Timniet” genoemd. De bruidsjonker was kennelijk een lid van de Filistijnse bewakingsdienst van dertig man en was dus niet een (boezem)vriend van Simson.

---

<sup>153</sup> E. Chambry, *Ésope Fables*, fable 58, 28-29. De versie van Babrius staat in Perry, *Babrius and Phaedrus*, 19.

<sup>154</sup> A. Hausrath (ed), *Corpus Fabularum Aesopicarum*, I, Fabula 38.

**Tekstgedeelte (XVIII) Ri. 15 : 6g-i.**

De Filistijnen vergelden de wetsovertreding door de Filistijnse schoonvader van Simson met de straf, die soms werd toegepast op overspeligen, aldus Van Selms.<sup>155</sup> Er is een thematische verbinding met Ri. 14 : 15.

**Tekstgedeelte (XIX) Ri. 15 : 7 en 8.**

Simson blijft de Filistijnen bestrijden, maar als een autonome heros. Voor wie hem hier als Richter aan het werk ziet, is het merkwaardig dat de zinsnede van vervulling met de Geest van YHWH ontbreekt. Tenslotte gaat hij in een rotshol wonen en vermijdt dus het contact met andere mensen. Het zal blijken, dat niet alleen de Filistijnen, maar ook de Judeeërs zijn tegenstanders zijn. Dit is een heel andere Simson dan wij mochten verwachten op grond van Ri. 13.

**Tekstgedeelte (XX) Ri. 15 : 9.**

Hiermee begint de actie van de Filistijnen tegen Simson. Ze legeren zich in Juda, van Dan is geen sprake.

**Tekstgedeelte (XXI) Ri. 15 : 10.**

Nu blijkt, dat de actie niet tegen Juda, maar tegen Simson gericht is. De Filistijnen willen wraak nemen op Simson zelf, zij zien Simson blijkbaar niet als een strijder voor en namens het volk (Juda), want dan zou men mogen verwachten dat ze de Judeeërs aanvielen.

**Tekstgedeelte (XXII) Ri. 15 : 11a-e.**

De Judeeërs haasten zich om aan de wensen van “hun overheersers”, de Filistijnen, tegemoet te komen. Dit tekstgedeelte indiceert, dat Ri. 13 : 1 bij het

---

<sup>155</sup> Onder verwijzing naar Gen. 38 : 24 (Van Selms, “The best man and bride”, 74).

Simsonverhaal hoort. Het is echter in het geheel niet deuteronomistisch. Er stijgt geen roep om hulp tot YHWH op en het volk (Juda(!)) berust in de situatie. Het defaitisme van de Judeeërs, die Simson zonder meer aan de Filistijnen uitleveren en die hem niet volgen als hij de Filistijnen verslaat, steunt niet op gegevens die wij elders in het boek Richteren vinden, maar is uniek voor Ri. 13 - 16.

De schrijver veracht de mannen van Juda blijkbaar en bewondert Simson, er zijn maar liefst drieduizend man van Juda nodig om de ene man Simson gevangen te nemen. Van enigerlei verzet tegen de Filistijnen of van protest is geen sprake.

#### **Tekstgedeelte (XXIII) Ri. 15 : 11f-h.**

Het antwoord van Simson aan de Judeeërs is gelijkkluidend aan de mededeling van de Filistijnen aan de Judeeërs (21). Het gaat tussen Simson en de Filistijnen, niet tussen de Judeeërs (+ Simson) en de Filistijnen.

#### **Tekstgedeelte (XXIV) Ri. 15 : 12a-c.**

Het woord “binden” staat centraal in dit tekstgedeelte, evenals in (26) en in Ri. 16 : 4 - 15, het verhaal van Delila’s pogingen om Simsons geheim te raden. Exum ziet dit woord als één van de aanwijzingen, dat de hoofdstukken Ri. 14-15 en Ri. 16 symmetrisch zijn.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> Exum, *Literary Patterns*, Hoofdstuk 2.

**Tekstgedeelte (XXV) Ri. 15 : 12d-f.**

De “Richter” Simson houdt blijkbaar ernstig rekening met de mogelijkheid, dat de Judeeërs (zijn eigen volk) hem zullen doden. Daarom laat hij hen zweren dat zij dit niet zullen doen.

**Tekstgedeelte (XXVI) Ri. 15 : 13.**

Opnieuw staat het werkwoord “binden” centraal. De Judeeërs doden Simson niet, maar daar is dan ook alles mee gezegd. Ook hier is er weer een verbinding met het Delila-verhaal: “twee nieuwe touwen” en in Ri. 16 : 11 en 12 eveneens nieuwe touwen.

**Tekstgedeelte (XXVII) Ri. 15 : 14a.****Tekstgedeelte (XXVIII) Ri. 15 : 14b.****Tekstgedeelte (XXIX) Ri. 15 : 14c.**

In de razendsnelle reeks gebeurtenissen, waarmee de strijd te Lechi begint, heeft de auteur ook het binnendringen van de Geest van YHWH opgenomen, maar ook hier staat deze colon weer geïsoleerd.

**Tekstgedeelte (XXX) Ri. 15 : 14d-f.**

Simsons touwen vallen als verbrand van zijn armen. Het vuurverschijnsel komt in deze vorm niet elders in de bijbel voor. Vuurverschijnselen in de bijbel in verband met YHWH duiden op zijn heiligheid en dus afstandelijkheid<sup>157</sup> of op zijn toorn, waardoor mensen gedood worden,<sup>158</sup> niet geholpen. Hier brandt het vuur als het

---

<sup>157</sup> Ex. 19 : 18; 24 : 17; 40 : 38; Lev. 9 : 24; 10 : 2; Deut. 1 : 33; 4 : 11 en 12; 5 : 4, 5 en 22-24 en 26; 9 : 3, 10 en 15; ; 10 : 4; 18 : 16; 33 : 2; Ri. 6 : 21; 1 Kon. 18 : 38; Jes. 33 : 14; Ez. 1 : 4 en 27; Mal. 3 : 2; Ps. 97 : 3; Job 1 : 16; 2 Kron. 7 : 1 en 3.

ware van binnenuit en verzengt de touwen. Dit vuurverschijnsel zie ik dan ook als een solair aspect van de mythische held Simson en het verhaal als een seculier volksverhaal. Apollodorus beschrijft,<sup>159</sup> dat Herakles door de Egyptische farao Busiris geofferd zou worden en zich rustig, gebonden, naar het altaar liet leiden, om op het laatste moment zijn boeien te verbreken, waarna hij Busiris en diens zoon neersloeg. Herodotus<sup>160</sup> vertelt het verhaal echter anders, bij hem is Herakles niet geboeid. Er was dus niet een uniforme traditie, maar wel een basispatroon voor een volksverhaal.

Er zijn nog twee argumenten om het verhaal van de strijd te Lechi te zien als een oorspronkelijk volksverhaal.

Ten eerste de houding van Simson en de Filistijnen, die duidelijk uitgaan van het principe van wraak en weerwraak.<sup>161</sup> In Israël diende het principe van “oog om oog, tand om tand” echter slechts ter bepaling van de strafmaat in de wetgeving.<sup>162</sup> Voor de onderlinge verhoudingen golden teksten als Ex. 23 : 4-5, Spreuken 24 : 17-18 en Spreuken 25 : 21-22. Simsons opstelling is die van een wraakzuchtige heros, niet die van de bijbelschrijvers. Verder herhaal ik het argument, dat de banden als verschroeid van Simsons armen vallen. Als dit zou komen door de inwerking van de Geest van JHWH, dan wordt de vergelijking van JHWH met de zon(negod) wel heel pregnant doorgevoerd. “Zon” is een koningspredikaat in het antieke Midden-Oosten, dat op de koning JHWH is overgedragen.<sup>163</sup> Het zal echter niet de bedoeling van de bijbelschrijver zijn geweest om YHWH te presenteren als zonnegod. Waarschijnlijker lijkt mij, dat het vuurverschijnsel hier een solair aspect is van de Simson uit een volksverhaal.

---

<sup>158</sup> Num. 11 : 1; 16 : 35; Deut. 4 : 24; 32 : 22; 2 Sam. 22 : 9; 2 Kon. 1 : 10 en 12; Jes. 10 : 17; 66 : 15; Jer. 4 : 4; 15 : 14; 17 : 4; 21 : 12; Ez. 19 : 12; 21 : 31; 22 : 21; 30 : 8, 14 en 16; 36 : 5; 38 : 19; Hos. 8 : 14; Jo. 2 : 3; Amos 1 : 4, 7, 10, 12 en 14; 2 : 2 en 5; 5 : 6; 7 : 4; Ob. : 18; Sef. 1 : 18; 3 : 8; Ps. 18 : 9; Klaagl. 1 : 13; 2 : 3 en 4; 4 : 11.

<sup>159</sup> Apollodorus, *The Library*, I, 227.

<sup>160</sup> Herodotus, *Historiae*, II, 45.

<sup>161</sup> Ri. 15 : 10 en 11.

<sup>162</sup> Ex. 21 : 23-27; Lev. 24 : 19-20; Deut. 19 : 16-21.

<sup>163</sup> Cf. Kraus, *Psalmen 60-150*, 751 (bij Psalm 84 : 12).

**Tekstgedeelte (XXXI) Ri. 15 : 15-18.**

De strijd te Lechi van de autonome heros Simson tegen de Filistijnen, eindigt met een loflied van Simson op zichzelf, dat doet denken aan het loflied van Lamech op zichzelf.<sup>164</sup> Daarna spreekt hij een volksetymologie uit met een blijkbaar onjuiste interpretatie van de naam.<sup>165</sup> Hier zien we niet een “knecht des HEREN” aan het werk. Toch bevat dit tekstgedeelte ook vers 18, dat een heel andere Simson te zien geeft. Ik zie dit als een poging van de bijbelschrijver om de heros Simson uit de volksverhalen te presenteren als een “knecht van JHWH”.

De verzen 18 en 19 zijn door twee etymologieën onderscheiden van de overige tekst. Na een inleiding, de cola Ri. 15 : 18 a-b, lezen we hier de “Gathtung” gebed, maar ook verschijnt hier een heel andere Simson dan de autonome heros uit de vorige verzen. Hier horen we een gebed van een YHWH-getrouw lid van het verbondsvolk, dat niet over Filistijnen, maar over onbesnedenen spreekt. In schrille tegenstelling tot Ri. 15 : 16 weet Simson zich hier de knecht van YHWH, die de eigenlijke strijder en overwinnaar is.

In de bijbel wordt vooral Mozes als “knecht van YHWH” aangeduid.<sup>166</sup> Daarnaast ook de aartsvaders,<sup>167</sup> Jozua,<sup>168</sup> David,<sup>169</sup> Salomo (vooral als zelfaanduiding in

---

<sup>164</sup> Gen. 4 : 23-24.

<sup>165</sup> Burney, “Samson”, 374: “het wegwerpen (van de kaak) doet denken aan het Hebreeuwse woord רָמַח = werpen. Dan zou er echter moeten staan רָמַח לְחִי. רָמַח is immers afgeleid van רָם (= hoog zijn) en רָמַח לְחִי betekent: “Hoogte van de kaak””.

<sup>166</sup> Ex. 4 : 10; Num. 11 : 11 en 12 : 7-8; Deut. 3 : 24 en 34 : 5; Jozua 1 : 1, 2, 7, 13, 15; 8 : 31 en 33; 9 : 24; 11 : 12 en 15; 12 : 6; 13 : 8; 14 : 7; 18 : 7; 22 : 2, 4 en 5; 1 Kon. 8 : 53 en 56; 2 Kon. 18 : 12 en 21 : 8; Mal. 3 : 22; Ps. 105 : 26; Dan. 9 : 11; Neh. 1 : 7 en 8; 9 : 14; 2 Kron. 1 : 3 en 24 : 6 en 9.

<sup>167</sup> Gen. 6 : 24; Ex. 32 : 13; Deut. 9 : 27; Ps. 105 : 6 en 42.

<sup>168</sup> Jozua 24 : 29; Ri. 2 : 8.

<sup>169</sup> 1 Sam. 25 : 39; 2 Sam. 3 : 18; 7 : 5, 8, 19-21, 25-29; 1 Kon. 3 : 6; 8 : 24-25, 26 en 66; 11 : 34, 36, 38; 14 : 8; 2 Kon. 8 : 19; 19 : 34; 20 : 6; Jes. 37 : 35; Jer. 33 : 21, 22, 26; Ez. 34 : 23-24; 37 : 24; Ps. 18 : 1; 19 : 14; 27 : 9; 36 : 1; 78 : 70; 86 : 2; 89 : 4 en 21; 132 : 10; 144 : 10; 1 Kron. 17 : 4, 7, 17, 18, 19, 23-27; 21 : 8; 2 Kron. 6 : 15-17 en 42.

gebeden),<sup>170</sup> de profeten<sup>171</sup> en het volk Israël.<sup>172</sup>

Een “grote verlossing” voor Israël hebben David en Eleazar door YHWH bewerkt.<sup>173</sup> Aan het begin van het boek Richteren lezen we, dat het werk van de (grote) Richteren bestond uit het verlossen van Israël uit de macht van de plundersaars.<sup>174</sup> Ook van Saul, Jonathan en David werd de verlossing van Israël door YHWH verwacht.<sup>175</sup> Van Simson kunnen wij echter niet zeggen, dat hij Israël verlost en evenmin, dat hij past in bovenvermeld rijtje van “knechten van YHWH”. Ri. 15 : 18 en 19 vallen dan ook geheel uit de toon van de overige Simsonverhalen in Ri. 14 - 16 : 22. Wel beantwoorden ze aan de doelstelling van Ri. 13 : 5, dat naar mijn mening van de hand van de auteur van het bijbelverhaal is.

#### **Tekstgedeelte (XXXII) Ri. 15 : 19a-c.**

God zorgt voor Simson op dezelfde wijze waarop Hij blijkens de Tora voor zijn volk in de woestijn zorgde.<sup>176</sup>

#### **Tekstgedeelte (XXXIII) Ri. 15 : 19d-Ri. 16 : 2b.**

In Ri. 15 : 19 wordt de bestaande “bron van de patrijs”<sup>177</sup> onderwerp voor een etiologie door de bijbelschrijver, die de naam “bron van de roepende”

<sup>170</sup> 1 Kon. 3 : 7-9; 8 : 28-29, 30, 52, 59; 1 Kron. 17 : 25; 2 Kron. 6 : 19-21.

<sup>171</sup> 2 Kon. 14 : 25; 17 : 13, 23; 21 : 10; 24 : 2; Jer. 7 : 25; 25 : 4; 26 : 5; 29 : 19; 35 : 15; 44 : 4; Ez. 38 : 17; Amos 3 : 7; Dan. 9 : 6 en 10.

<sup>172</sup> Lev. 25 : 55; 26 : 15; Deut. 32 : 36 en 43; Jes. 41 : 8 en 9; 43 : 10; 44 : 1, 2, 21; 45 : 4; 48 : 20; 63 : 17; 65 : 8; Jer. 30 : 10; 46 : 27; Ez. 28 : 25; 37 : 25; Ps. 136 : 22; Neh. 2 : 20; 1 Kron. 16 : 13.

<sup>173</sup> 1 Sam. 19 : 5 en 2 Sam. 23 : 10.

<sup>174</sup> Ri. 2 : 16 en 18.

<sup>175</sup> 1 Sam. 9 : 16; 14 : 6 en 45; 2 Sam. 3 : 18.

<sup>176</sup> Ex. 17 : 1-7.

<sup>177</sup> 1 Sam. 26 : 20 en Jer. 17 : 11.

introduceert.<sup>178</sup>

Ri. 15 : 20 past bij Ri. 13 : 1 en 5slot. Bovendien is het een passende afsluiting van hoofdstuk 15, waarin de daden van Simson immers in een juridisch kader geplaatst zijn. “Richten” is dan te verstaan in forensische zin. Bestuursdaden worden van Simson niet vermeld en zijn acties hebben ook geen politieke of sociale consequenties. De zinsnede “in de dagen van de Filistijnen” is dan ook in overeenstemming met de inertie van de Judeeërs.

Ri. 15 : 20 kan naar mijn mening niet in verband gebracht worden met de kleine Richteren, want er ontbreken twee van de drie kenmerkende literaire vormen, die we bij deze Richteren aantreffen.<sup>179</sup> Bovendien is twintig een rond getal, een aantal van twintig jaren kan opgevat worden als de helft van een generatieperiode. Bij de kleine Richteren, behalve bij Elon, lijken de vermeldingen van de aantallen jaren op exacte tijdsopgaven.

Mocht Ri. 15 : 20 van een deuteronomistische hand zijn en betrekking hebben op Simson als één van de grote Richteren, dan is dit in strijd met het feit, dat Simson autonoom handelt, als een heros en niet namens en aan het hoofd van het volk actie voert.

Naar mijn mening dient het tweemaal vermelden dat Simson Richter was, in Ri. 15 : 20 en Ri. 16 : 31, om Simson met nadruk binnen het instituut van het Richterschap te plaatsen.

Th. Meurer is na een literair-kritisch onderzoek van mening, dat de notitie van een twintigjarig richterschap in Ri. 16 : 31 zich tot Ri. 15 : 20 verhoudt als een bevestiging tot een vooraankondiging.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> Nowack, *Richter*, 131; Gressmann, *Anfänge Israels*, 247; Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 355; Martin, *Book of Judges*, 173; Soggin, *Judges*, 247 en 250.

<sup>179</sup> Zie p. 106-107.

<sup>180</sup> Meurer, *Die Simson-Erzählungen*, 50-51 : “Die unterschiedliche syntaktische Formung der beiden Schlussnotizen gibt aber zugleich auch Auskunft über deren Funktion innerhalb der Simson-Erzählungen. Die stärker auf eine unabgeschlossene Dauer abhebende syntaktische Gestalt in Ri. 15, 20 kann kaum eine wirklichen Erzählabschluss bilden..... Die schon angesprochene syntaktische Beschaffenheit der Angabe der Amtszeit Simsons in Ri. 15, 20 hat zugleich einen vorausweisenden Charakter. Die in Ri. 16,31 nachfolgende ähnlich gestaltete Schlussnotiz verhält sich zu dieser Notiz wie die Bestätigung zur Vorankündigung”.



Wellicht heeft de auteur van het bijbelverhaal Ri. 15 : 20 toegevoegd aan de acties in hoofdstuk 15 om bij de toehoorders een indruk te wekken van Simson als מושיע . Simson is er echter niet op uit om “Israël” te verlossen en kennelijk verlangt het volk dit ook niet van hem.

De auteur heeft door middel van dit tekstgedeelte caput 15 verbonden met caput 16.

Ook had hij caput 14 verbonden aan caput 15. De Simsoncyclus werd tot één doorlopend verhaal gecomponeerd.

#### **5.1.4.3. Redactie-historische conclusies met betrekking tot deze hoofdstukken.**

In Ri. 13 staat de vrouw van Manoah centraal, de schrijver kon die situatie, die naar mijn mening voortvloeide uit het onderliggende volksverhaal, niet veranderen. Bij het geforceerde invoeren van Simsons ouders in hoofdstuk 14 is echter de gebruikelijke situatie hersteld: de vader van Simson staat centraal. Gebleken is, dat dit hoofdstuk ongelijkmatig is. De eerste vier verzen verhalen van Simsons ontmoeting met een Filistijnse en het verzet van zijn ouders. Dan volgen de verhalen van het verscheuren van een leeuw en het schrapen van honing uit het karkas van de leeuw. Vervolgens twee raadsels plus een spreuk in de sfeer van huwelijksfeesten en het verhaal van een huwelijk. Dit laatste verhaal toont dezelfde motieven als het verhaal van Simson en Delila. Al deze heterogene elementen zijn tot één hoofdstuk samengevoegd in wat een schriftelijke ontstaans-fase van het verhaal moet zijn. Met het verhaal van het verscheuren van de leeuw heeft de schrijver een bekend motief uit het antieke Midden-Oosten opgepakt. Dergelijke verhalen deden mondeling de ronde en een dergelijke daad past goed bij een autonome heros Simson. Het is niet noodzakelijk om aan Herakles<sup>181</sup> te

---

<sup>181</sup> Weliswaar vereenzelvigd D.E. Aune alle helden, ook in Mespotamië, die vanaf het derde millennium voor Christus tegen dieren streden met Herakles (in *DDD*, 403), maar de Herakles mythen ontstonden in de Myceense tijd en zijn verbonden aan de Myceense steden Thebe en Tiryns, zoals M.P. Nilsson met klem heeft betoogd in zijn boek *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 187-220. Herakles werd bij de Grieken na Homerus' tijd (negende eeuw voor Christus) de meest populaire mythische held volgens Nilsson. Dat hij onsterfelijkheid verwierf

denken, daar het motief van ongewapend strijden met een leeuw wijd verbreid was.

Het verhaal over het verscheuren van de leeuw, uit de mondelinge traditie, wordt gevolgd door de mythe, dat bijen honing produceren in het karkas van de leeuw. Dit is een mythe uit de niet-jahwistische traditie. De raadsels tonen een achtergrond van wijsheidstraditie. Het oplossen van raadsels was wellicht een vermaak tijdens huwelijksfeesten, maar behalve op deze plaats lezen we hierover niets in de bijbel. Van de heterogene gegevens in Ri. 14 zijn de hier genoemde geen van alle jahwistisch.

De verzen, waarin de ouders van Simson optreden en ook de vermelding, dat Simson door de inwerking van de Geest van YHWH de leeuw kon verscheuren, tonen echter een (isolationistisch) jahwisme, waarbij Simson in de kring van het gezin en het volk wordt getrokken.

Exum en Kim hebben sterk de nadruk gelegd op de strakke compositie en de uitstekende innerlijke structuur van de gehele Simsoncyclus. Dit danken we naar mijn mening aan de ongetwijfeld erudiete bijelschrijver.<sup>182</sup>

Zelf zie ik in het heterogene hoofdstuk 14 twee mondelinge anekdotische verhalen, die bij de autonome heros Simson passen, en een drietal wellicht reeds bestaande raadsels in de sfeer van huwelijksfeesten. Voor het overige zou dit hoofdstuk van de hand van de bijelschrijver kunnen zijn, die het licht laat vallen op de vrome ouders van Simson en het volk van YHWH en die Simsons daad herleidt tot de Geest van YHWH. Dus niet twee ontstaansfasen, maar één auteur, die ouder materiaal verwerkte. Deze schreef ook het verhaal van het huwelijk en

---

aan het einde van zijn leven verschaftte hoop aan gewone mensen. Ook was hij een voorbeeld van iemand, die lijden verdraagt en daarvan leert, aldus Aune in *DDD*, 404.

<sup>182</sup> Zie ook Witte, “Wie Simson in den Kanon kam”, 544.

Ri. 14 : 19 naar mijn mening. Als voorbeeld diende het volksverhaal Ri. 16 : 4-22. Zonder het verhaal van het huwelijk zouden de acties van Simson in hoofdstuk 15 niet in een logisch verband staan. Het verhaal van het huwelijk in hoofdstuk 14 is, als gezegd, de pin waaraan hoofdstuk 15 hangt.

Nadat door de in Ri. 14 : 20 vermelde wetsovertreding een basis is gelegd voor Simsons acties, is het verbranden van de oogst van de Filistijnen door de onafhankelijk opererende held Simson nu een reactie van Simson op het feit dat de Filistijnse bruidsjonker met zijn vrouw getrouwd is. Het vangen van een groot aantal schuwe vossen doet denken aan Enkidu, toen hij nog - geheel overdekt met haar - in de natuur met de dieren samenleefde,<sup>183</sup> vóór zijn ontmoeting met Shamhat. Het verhaal van Ri. 15 : 4 en 5 is bovendien onafhankelijk van de context geheel begrijpelijk en is scherp in scènes ingedeeld: (1) vangst van de vossen; (2) bevestigen van fakkels; (3) de vossen met brandende fakkels vernielen de oogst van de Filistijnen. Naar de mening van Gunkel wijst dit op een verhaal uit de mondelinge traditie.

Daarna volgt de strafvoltrekking aan Simsons schoonfamilie. Het verbranden met vuur na overspel was kennelijk geen ongebruikelijke straf, zoals uit Gen. 38 : 24 blijkt. Hier is echter ook een thematische samenhang met Ri. 14 : 15.

Vers 7 is in het bijbelverhaal de overgang naar vers 8, maar zonder deze overgang zou vers 8 een willekeurige actie van Simson tegen de Filistijnen beschrijven.

Daarna binden de Judeeërs Simson en leveren hem over aan de Filistijnen, een verhaal dat van een kritische instelling tegen de Judeeërs getuigt. Zoals Simson de brullende leeuw versloeg, verslaat hij nu de brullende Filistijnen met een in de natuur gevonden voorwerp, waarna hij zichzelf prijst en een volksetiologie uitspreekt. Zijn boeien verbranden, zoals men mag verwachten van een mythische held, die een bijzondere betrekking heeft tot de zon. In dit hoofdstuk zien we dus de motieven van een oersterke natuurmens naast solaire motieven. Gezien de combinatie van deze factoren en het feit dat Simson alleen zichzelf prijst, zonder YHWH te noemen, moet de verwijzing naar de Geest van YHWH later, dus door de bijbelschrijver, zijn toegevoegd. De heldendaden van Simson in de hoofdstukken 14 en 15 zijn inderdaad de daden van een heros, die autonoom handelt.

Zonder Simson gelijk te stellen aan Herakles,<sup>184</sup> Gilgamesj<sup>185</sup> of Enkidu, wijst Bartelmus er op, dat wij in het Simsonverhaal dezelfde motieven vinden, die ook kenmerkend zijn voor een heldensage. Hij maakt een vergelijking met de Heraklessage van Apollodorus<sup>186</sup>, een samenbundeling van verschillende Heraklessagen.<sup>187</sup>

Een autonome heros handelt alleen op grond van zijn eigen kracht en volgens zijn eigen luimen. In het Gilgamesj epos moeten de goden dan ook een evenknie van Gilgamesj scheppen (Enkidu) om aan de inwoners van Uruk rust te gunnen. Over de unieke positie van de held maken ook I.L. Seeligmann en U. Simon opmerkingen.<sup>188</sup>

De folklorist D.E. Bynum ziet Simson als een natuurverschijnsel, een φῆρ ὀρεσκῶς,<sup>189</sup> een wilde uit de bergen, en stelt dat hij zich Simson heel goed als

---

<sup>183</sup> George, *Gilgamesh*, Tablet I, 105-112.

<sup>184</sup> Een door Zeus verwekte halfgod.

<sup>185</sup> Tweederde god, éénderde mens, Tablet I, regel 48 van het Gilgamesj epos, George, *Epic of Gilgamesh*, 2.

<sup>186</sup> Apollodorus, *The Library*, I, 173-277.

<sup>187</sup> 1) De zoon van Alkmene wordt verwekt door Zeus, als haar man Amphitryon afwezig is; 2) de zoon van de god verslaat zonder gebruik van wapens in Nemea een leeuw, 3) vanaf het begin toont hij een ongebreidelde hartstocht voor vrouwen, waarvan hem tenslotte één (Deianera) noodlottig wordt, 4) hij heeft geen huwelijk, dat in het ethische kader van zijn tijd als geregeld wordt beschouwd, al is hij met enige van de vrouwen nominaal getrouwd, 5) de heros handelt naar eigen goeddunken, zonder rationele basis en zonder rekening te houden met het leven of de behoeften van de mensen in zijn omgeving, 6) het doel van zijn handelen is alleen de demonstratie van zijn ongebreidelde kracht, van zijn heldendom, 7) meestal leeft en strijdt hij alleen, 8) het einde van zijn leven wordt weliswaar door een vrouw veroorzaakt, maar het tijdstip en de aard van zijn dood bepaalt de held zelf.

<sup>188</sup> Seeligmann, "Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe", *ThZ* 6, 401-402, merkt op: "Der Held hält dort stand, wo alles flieht; er ist allein einer gewaltigen Übermacht gewachsen und tötet so hundertte von Feinden. Unter Umständen tritt an die Stelle der vielen Feinde ein Riese, oder gar ein Ungeheuer, oder wilde Tiere".

Bij Simon, "Samson and the heroic", in Wadsworth (ed), *Ways of reading the Bible*, 154 en 162, lezen we: ".....the hero is always as self-centred and self-willed as he is self-made. However varied his place and history, the hero is a free man, exalted and exalting". En ook: "The secularization of Samson means that he is a hero in his own right and not a reflection or representative of the Lord, the true *Gibbor*".

viervoeter kan voorstellen, als een centaur bijvoorbeeld, die goed wilde beesten kon vangen. Bynum presenteert Simson als een in het open veld verwekte wildeman.<sup>190</sup>

De typering van Simson als autonome heros blijkt duidelijk uit zijn overwinningslied te Lechi, Ri. 15 : 16, dat geestelijk ver verwijderd is van Ri. 5. Ri. 5 vormt een voorbeeld van de heilige oorlog, het heeft de redding van Israël door YHWH tot grondthema. In Ri. 15 : 16 gaat het alleen tussen Simson en de Filistijnen en komen noch Israël, noch YHWH in beeld. Dit lied doet dan ook denken aan het lied van Lamech.<sup>191</sup>

Hierop volgen twee verzen, waarin een heel ander beeld van Simson wordt getekend. In deze verzen is hij een knecht van YHWH, die een gebed uitspreekt. Deze duidelijk jahwistische verzen zijn naar mijn mening van de hand van de bijbelschrijver, evenals het redactionele Ri. 15 : 20.

De verzen Ri. 15 : 4-5, Ri. 15 : 8 en Ri. 15 : 9-17 bevatten naar mijn mening oorspronkelijk mondeling vertelde, niet-jahwistische volksverhalen, die door de schrijver van het bijbelverhaal in zijn Simsoncyclus zijn opgenomen.

#### 5.1.5.0. Indeling van Richteren 16.

Inhoudelijk kunnen vier gedeelten in dit hoofdstuk onderscheiden worden:

De eerste drie verzen van hoofdstuk 16 vormen een bij elkaar behorend tekstgedeelte (A), waarin de stadspoort van Gaza naar Hebron wordt gebracht. De aanduidingen יהוה en אל־הים komen hier niet in voor, maar de handeling is

---

<sup>189</sup> In Homerus, *Ilias* A 268 wordt hiermee een centaur bedoeld.

<sup>190</sup> Bynum, "Samson as a Biblical  $\phi\eta\rho\ \delta\rho\epsilon\sigma\kappa\omega\varsigma$ ", in Niditch (ed), *Text and Tradition*, 57-73.

<sup>191</sup> Gen. 4 : 23.

door een mens niet te verrichten, het is dus een mythisch gebeuren. De vermelding van de Geest van YHWH ontbreekt. Het is duidelijk een seculiere anekdote, een volksverhaal.

Daarna volgt, in de verzen 4-22, het tekstgedeelte over Simson en Delila (B), dat bestaat uit dialogen en acties van Simson en Delila. Hier komen de aanduidingen יהוה en אֱלֹהִים elk maar één keer voor. Dit is naar mijn mening ook een seculier volksverhaal.

Het derde verhaal (C), dat de belevenissen van Simson bij de Filistijnen in Gaza vertelt, heeft echter duidelijk religieuze trekken en onderscheidt zich daarin van de beide voorafgaande. In dit verhaal komt de aanduiding יהוה twee keer voor (of 4,1%) en de aanduiding אֱלֹהִים zelfs vier keer (of 8,2% van het aantal cola). Ook in dit verhaal brengt Simson grote schade toe aan de Filistijnen, maar nu doet hij dat na eerst tot YHWH gebeden te hebben, zodat men hier kan spreken van een verborgen actie van YHWH tegen de Filistijnen, al wil Simson slechts wraak nemen voor zijn ogen.

Tenslotte het slotvers (D) van de Simsoncyclus, waarin Manoah weer genoemd wordt.<sup>192</sup>

#### 5.1.5.1. Indeling volgens paragraaf 1.2.

- |     |                            |   |     |
|-----|----------------------------|---|-----|
| (A) | Ri. 15 : 19d – Ri. 16 : 2b | reeds besproken (zie pp 258-260)  |     |
| (B) | Ri. 16 : 2c-h              | rust tot middernacht.   | (A) |
| (C) | Ri. 16 : 3-4               | herculische actie van Simson in Gaza en Hebron,   | (A) |
|     |                            | direct gevolgd door de mededeling mededeling, dat hij Delila in het dal Sorek liefkrijgt. | (B) |
| (D) | Ri. 16 : 5                 | voorstel van de Filistijnen aan Delila  | (B) |
| (E) | Ri. 16 : 6                 | eerste verleidingspoging van Delila   | (B) |

(F)	Ri. 16 : 7	eerste misleiding door Simson	(B)
(G)	Ri. 16 : 8a-c	de Filistijnen brengen de gevraagde 7 verse pezen	(B)
(H)	Ri. 16 : 8d-9c	actie van Delila en eerste binding van Simson	(B)
(I)	Ri. 16 : 9d-g	maar Simson verbreekt de pezen	(B)
(J)	Ri. 16 : 10	tweede verleidingspoging van Delila	(B)
(K)	Ri. 16 : 11	tweede misleiding door Simson	(B)
(L)	Ri. 16 : 12a-e	tweede actie van Delila en binding (B) van Simson	
(M)	Ri. 16 : 12f	maar Simson doet ook die actie mislukken	(B)
(N)	Ri. 16 : 13	derde verleidingspoging van Delila en derde misleiding door Simson	(B)
(O)	Ri. 16 : 14a-e	derde actie van Delila	(B) (P)
	Ri. 16 : 14f-g	ook deze mislukt door Simson	(B)
(Q)	Ri. 16 : 15a-16b	Delila prest Simson	(B)
(R)	Ri. 16: 16c-17	Simson wordt daardoor zo bedrukt, dat hij haar zijn geheim vertelt	(B)
(S)	Ri. 16 : 18a-e	Delila roept de stadsvorsten van de Filistijnen op	(B)
(T)	Ri. 16 : 18f-g	de Filistijnen komen met het zilver	(B)
(U)	Ri. 16 : 19a-20b	laatste actie van Delila	(B)
(V)	Ri. 16 : 20c-i	Simson is krachteloos geworden	(B)
(W)	Ri. 16 : 21-23	De auteur verbindt de slotakte direct met het feest voor Dagon in Gaza	(B) en (C)
(X)	Ri. 16 : 24a-25c	de Filistijnen loven Dagon en willen zich vermaken met Simson	(C)
(Y)	Ri. 16 : 25d	Simson wordt uit de gevangenis geroepen	(C)
(Z)	Ri. 16 : 25 e	en speelt voor de Filistijnen	(C)

---

<sup>192</sup> Evenals in Ri. 13 : 2.

- |   |                |   |     |
|---|----------------|---|-----|
| (AA)  | Ri. 16 : 25f   | Simson wordt tussen de centrale<br>zuilen geplaatst                                   | (C) |
| Door de vorige drie tekstgedeelten vertraagt de auteur de handeling en richt de<br>aandacht zich op wat Simson zal gaan doen. |                |   |     |
| (BB)  | Ri. 16 : 26-30 | beschrijft de actie van Simson<br>om het gebouw te doen instorten                     | (C) |
| (CC)  | Ri. 16 : 31a-e | zijn verwanten begraven hem en<br>vermelding van de plaats waar<br>Simson begraven is | (D) |
| (DD)  | Ri. 16 : 31f-g | twintig jaar heeft hij Israël gericht   | (D) |

#### 5.1.5.2. Bespreking van de tekstgroepen.

##### Tekstgroep A, Ri. 16 : 1-3.

Er zijn verschillende verbindingen met tekstgroep B. In de syntactisch-stylistische indeling<sup>193</sup> vormen de verzen 3 en 4 één geheel. Andere verbindingen geef ik aan in de nu volgende bespreking.

De tekst is ongelijkmatig. Over de aanduiding “zij loerden op hem de hele nacht”, bestaan twee meningen, zoals we zagen in noot 76 op pp. 27-28 van hoofdstuk 1. De mening van Burney en anderen is, dat “dag” gelezen moet worden in plaats van “nacht”. De fout zou bij het kopiëren zijn ontstaan in verband met de tweede helft van het vers. De mening van Moore en Nowack, die mij meer plausibel voorkomt, is, dat de gehele zin “Toen stelden zij zich rondom op en zij loerden op hem de hele nacht in de stadspoort” door een latere hand is toegevoegd. Deze zin kan inderdaad wegvallen, zonder dat het verband van de anekdote verbroken wordt. De zin kan zijn toegevoegd door de schrijver van het bijbelverhaal, die met zijn vermelding van het woord “loeren” een verbinding legt met het hierop volgende verhaal van Simson en Delila, een associatie met het “loeren” van de

---

<sup>193</sup> Zie p. 47 in deze dissertatie.



Filistijnen.<sup>194</sup> Als men de naam Delila opvat als een samenstelling van לילה (Hebr.: “nacht”) en het aramese ܕܐܝܢ dat onder meer, zoals in Ezra 7 : 25b, “degene, die” kan betekenen, dan zou het viermaal vermelden van het woord “nacht” in Ri. 16 : 1-3 een verbinding kunnen vormen met het volgende verhaal, waarin Delila viermaal poogt om Simson te verleiden, waarna Simson tenslotte de nacht van de blindheid ingaat. Een andere connectie tussen beide verhalen vormt de vermelding van de stad Gaza, waar Simson eerst een grote triomf viert en daarna diep vernederd wordt. Dit thema wordt herhaald in Ri. 16 : 23-30, waar de Filistijnen eerst feest vieren en uitbundig hun god Dagon loven, maar daarna diep vernederd worden door YHWH middels de zelfmoordactie van Simson.

De daad, die Simson in Ri. 16 : 1-3 verricht, is niet meer van een mens voorstelbaar, maar wel van een herculische halfgod, die de zuilen van Herakles oprichtte.<sup>195</sup> Een verwijzing naar de Geest van YHWH ontbreekt; het verhaal is te klassificeren als een mythe. Bovendien valt op, dat deze mythe ver buiten het gebied van het dal Sorek speelt. Van Daalen oppert de suggestie,<sup>196</sup> dat in de omgeving van Hebron verhalen werden verteld over de Enakieten, reuzen die daar eens woonden<sup>197</sup> en door Kaleb zijn verdreven.<sup>198</sup>

J.D. Martin stelt, dat men de geschiedenis van Ri. 16 : 1-3 het beste kan zien als een motief uit zonnemythologie. In de Babylonische kunst wordt het opgaan van de zon vaak voorgesteld als het gaan van de zonnegod door open poorten. De heuvel ligt *ten oosten van Hebron*, waar de zon opgaat. Verder verwijst hij naar Psalm 19 : 5.<sup>199</sup> Niettemin merkt hij op, dat de verhalen wellicht mythologisch in oorsprong zijn, maar nu het beste omschreven kunnen worden als volksvertelling of heldensage.<sup>200</sup> Wharton noemt Ri. 16 : 1-3 de “oudste, volstrekt seculiere anekdote”.<sup>201</sup>

Mij valt op, dat deze daad uit de toon valt in het verloop van de

---

<sup>194</sup> Ri. 16 : 9 en 12.

<sup>195</sup> Apollodorus, *The Library*, I, 212-213 noot 1.

<sup>196</sup> Van Daalen, *Simson*, 109.

<sup>197</sup> Num. 13 : 33 en Joz. 14 : 15.

<sup>198</sup> Joz. 15 : 14.

<sup>199</sup> Martin, *Judges*, 174-175.

<sup>200</sup> Martin, *Judges*, 152.

<sup>201</sup> Zie p. 155 in deze dissertatie.

Simsongeschiedenis. De actie van Simson in de stad Ashkelon zou men nog kunnen zien als een logische daad van iemand, die een concentratie van de bevolking opzoekt om snel dertig gewaden buit te maken. De actie van Simson tegen Gaza dient echter geen enkel doel. Simson wordt hier uitvergroot tot bovenmenselijke afmetingen. Hij wordt tot symbool. Mogelijk tot symbool voor de afkeer bij de plattelandsbevolking van de steden? Simson als “stedendwinger” in plaats van stadsstichter. Dit valt temeer op, omdat in het concept van een heros de heerschappij over een stad een constitutief element is.<sup>202</sup>

Hoewel er samenhangen zijn tussen de tekstgedeelten A en B is Ri. 16 : 1-3 niettemin een zelfstandige anekdote, die eindigt met de tocht van Simson van Gaza naar Hebron. Daarna verschijnt een nieuwe figuur ten tonele, Delila, bij wie Simson in het dal Sorek vertoeft.

#### **Tekstgroep B, Ri. 16 : 4-22.**

Na twee inleidende verzen, waarin Delila met de Filistijnen wordt geassocieerd en haar hoerenloon van vijfmaal elf honderd zilverstukken wordt genoemd (wat een relatie aangeeft met Ri. 17 (: 2)), zien we een regelmatige herhaling van formuleringen in een gestileerd patroon, namelijk drie gelijksoortige verleidings-scenes, die zonder succes blijven en een vierde, die slaagt. Dit wijst op een volksverhaal in de mondelinge sfeer. Het verhaal wordt afgesloten met een vers, waarin de betekenis van Simsons haar wordt benadrukt.<sup>203</sup> Dit verhaal van Simson en Delila werd door de masoreten als een aparte perikoop behandeld (evenals Ri. 16 : 1-3).

Niet de Geest van YHWH, maar magische elementen beheersen het beeld.<sup>204</sup> Ik meen dan ook dat dit een oorspronkelijk seculier volksverhaal is, dat zich leende

---

<sup>202</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 80.

<sup>203</sup> Ri. 16 : 22.

<sup>204</sup> H.-J. Stip, “Simson, der Nasiräer”, 355, stelt: “Die Delilageschichte ist bekanntermassen extrem unrealistisch und mit märchentypischen Erzähltechniken gestaltet”. En ook: “Simson agiert hier nach Art von Märchenfiguren, die nicht in der Lage sind zu lernen”.

voor improviserende traditie en dat volgens Gunkel motieven bevat, die elders verspreid voorkomen.

Ik hoop dit met de volgende observaties aannemelijk te maken:

- In Ri. 16 : 7 moet Simson gebonden worden met zeven verse pezen. Het getal zeven en het feit, dat de pezen nieuw zijn, hebben een magische betekenis.<sup>205</sup>
- Bovendien is er in Ri. 16 : 9 een verwijzing naar vuur.
- Vervolgens wordt Simson gebonden met nieuwe ongebruikte touwen. Het gebruik van nieuwe objecten, die nog niet eerder gebruikt zijn, heeft een magische betekenis.<sup>206</sup>
- Het samenweven van Simsons zeven haarlokken met de schering van een weefgetouw zou affiniteit met het Gilgamesj epos kunnen suggereren, zoals Burney stelt, maar Gilgamesj heeft zes lokken, evenals de Babylonische zonnegod Shamash.<sup>207</sup> Bij zeven haarlokken moeten we denken aan de Griekse zonnegod Helios of aan Mithras, die bij de Romeinen populair werd<sup>208</sup>.
- Ook zegt Simson drie keer, in Ri. 16 : 7 en 11 en blijkbaar ook in de “Vorlage” van de Septuaginta tekst in Ri. 16 : 13: “Dan zal ik zijn als één der mensen” (אֶחָד מֵאֲדָמָה).

In Ri. 16 : 17, dat verwijst naar het nazireaat en dat naar mijn mening van de bijbelschrijver afkomstig is, vinden we echter een andere formulering: (אֶחָד מֵאֲדָמָה).

<sup>205</sup> Gray, *Judges*, 357; Martin, *Judges*, 177.

<sup>206</sup> Gray, *Judges*, 358; Martin, *Judges*, 171. Cf. 1 Sam. 6 : 7; 2 Sam. 6 : 3; 2 Kon. 2 : 20. Zie ook North in *ThWAT*, II, 778-779.

<sup>207</sup> Burney, *Judges*, 404. Ook Gray, *Judges*, 358.

<sup>208</sup> Zie de platen 6 en 7 van de bijlage illustraties.

### **Tekstgroep C, Ri. 16 : 23-30.**

Na het verhaal van Simson en Delila wordt de handeling weer verplaatst naar Gaza. Er is echter een opvallend verschil met de voorafgaande verhalen. Evenals Ri. 13 en in tegenstelling tot de tussenliggende hoofdstukken, is Ri. 16 : 23-30 religieus geladen. Het begint met het prijzen van de Filistijnse god Dagon en het eindigt met de verwoesting van Dagon's tempel door YHWH via Simson, die een gebed tot YHWH uitspreekt alvorens tot zijn daad over te gaan.

Hier, voor het eerst in de Simsongeschiedenis, zien we elementen van de voorstelling van de heilige oorlog, die YHWH voert tegen de vijanden van zijn volk. Tevens zien we echter, dat YHWH volstrekt transcendent blijft.

In deze perikoop zien we in Ri. 16 : 23-25 de “Gathtung” lofprijzing van een godheid, in casu Dagon, de god van de Filistijnen, die in de gehele Simsoncyclus alleen op deze plaats genoemd wordt.

Opmerkelijk is, dat het gebruik van het werkwoord “loven” in religieuze zin niet eerder in het Oude Testament voorkomt dan in Jeremia 20 : 13,<sup>209</sup> dus aan het einde van de zevende of begin zesde eeuw.

Simson verwoest de tempel van Dagon. Dit doet denken aan de episode van de ark in het land der Filistijnen, 1 Sam. 5 en 6, maar een verschil is, dat YHWH hier niet rechtstreeks optreedt, doch zich bedient van een instrument, Simson.

Bovendien een Simson, die niet meer de op zichzelf vertrouwende krachtpatser is, maar die de trekken toont van de lijdende knecht des HEREN in Jesaja.<sup>210</sup> YHWH blijft hier afstandelijk en verheven, zoals bezongen in Psalm 97, dat op het na-exilische Loofhuttenfeest werd gezongen.<sup>211</sup> Tevens spreekt Simson een gebed Uit,<sup>212</sup> wat hij verder alleen maar doet in Ri. 15 : 18, maar dat vers valt geheel uit de toon van de overige Simsonverhalen.<sup>213</sup>

---

<sup>209</sup> Nowack, *Richter*, 137.

<sup>210</sup> Cf. Spronk, “Samson as the suffering servant”, 224.

<sup>211</sup> Kraus, *Psalmen 60-150*, 841.

<sup>212</sup> Ri. 16 : 28.

<sup>213</sup> Zie pp. 257-258.

**Tekstgroep D, Ri. 16 : 31.**

Dit vers wekt de indruk, dat de bijbelschrijver Simson wil presenteren als één van de kleine Richteren. De nadrukkelijke vermelding: “Zij begroeven hem ... in het graf van zijn vader” komt echter in het Oude Testament alleen maar voor in Ri. 8 : 32, opnieuw dus een verwijzing naar het Gideonverhaal.

Een relatie van Simson en zijn familie wordt in dit vers geforceerd. Het is onwaarschijnlijk, dat Simsons verwanten dwars door het gebied van de Filistijnen getrokken zouden zijn om met succes de resten van Simson uit de puinhopen van Dagon's tempel op te graven. Het plotseling opduiken van deze tot nu toe niet genoemde verwanten is ook daarom uniek, omdat verwantschapsverhoudingen in de oriëntaalse vertelkunst midden in het verhaal thuishoren, niet terloops aan het eind.<sup>214</sup>

Blijkbaar heeft de schrijver van het bijbelverhaal met dit slotvers willen benadrukken, dat Simson gewoon een Israëlitisch mens en een Richter was. De naam Manoah troffen we niet meer aan sedert Ri. 13, waar hij voor het eerst genoemd wordt in vers 2. We kunnen dus inderdaad van een *Simsoncyclus* spreken. Door de “vader” Manoah uitdrukkelijk te vermelden en door Simson tussen Zora en Estaol in het graf van deze vader door verwanten te laten begraven, wil de bijbelschrijver naar de mening van Bartelmus deïficering van Simson voorkomen.<sup>215</sup>

Het slot van de tekst sluit Ri. 16 af, zoals Ri. 15 : 20 de twee daaraan voorafgaande hoofdstukken afsluit. Vandaar de mening in het historisch-kritisch onderzoek, dat Ri. 14-15 en Ri. 16 oorspronkelijk aparte verhalen waren, die later zijn samengevoegd. Daar echter de overeenkomsten in thema's en motieven onderlinge afhankelijkheid van de verhalen waarschijnlijk maken, zou naar mijn mening de herhaling van de slotverzen kunnen dienen om het Richterschap van Simson extra te benadrukken.

---

<sup>214</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 100.

<sup>215</sup> Bartelmus, *Heroentum*, 99-101.

### 5.1.5.3 Redactie-historische conclusies met betrekking tot hoofdstuk 16.

In Ri. 16 : 1-3 zien we een mythe, die ver buiten het gebied van het dal Sorek speelt, waar de overige Simsonverhalen verteld werden. Deze mythe is ook zonder de context geheel begrijpelijk en is in een beperkt aantal scenes ingedeeld, te weten:

1) Simsons contact met een hoer te Gaza, 2) de gewaarschuwde Filistijnen stellen acties uit tot het morgenlicht, 3) te middernacht rukt Simson de stadspoort uit de muur 4) en draagt hem op zijn schouders naar een berg, die tegenover Hebron ligt. Volgens Gunkel zouden we hier dus te maken kunnen hebben met een oorspronkelijk mondeling verteld verhaal.

Ri. 16 : 4-22 acht ik een oorspronkelijk mondeling verteld volksverhaal. Ri. 16 : 23-30 ademt echter - in tegenstelling tot de twee voorafgaande seculiere verhalen - een religieuze sfeer. Hier vernedert YHWH Dagon, al ontbreekt de vervulling van Simson met de Geest van YHWH en is YHWH hier volstrekt transcendent. Dit verhaal zou geschreven kunnen zijn door de bijbelschrijver, die ook Ri. 13 schreef.

### 5.1.6. Samenvatting en vooruitblik.

De exegese heeft de hypothese (p. 208) hopelijk plausibel gemaakt. Er is inderdaad sprake van een aantal seculiere volksverhalen, resp. –anekdotes, maar daarnaast van teksten, die een monotheïstisch Jodendom indiceren alsmede kennis van de Tora en de Profeten bij deze auteur.

Verschillende teksten van zijn hand, waaronder de vrij willekeurig verspreide teksten over de vervulling van Simson met de Geest van YHWH, duiden er op dat hij Richteren 13 – 16 heeft geredigeerd.

De vervulling met de Geest van YHWH is bij de andere grote Richteren functioneel, bij Simson echter niet, want die strijdt niet voor Israël en aan het hoofd van Israël. De Geest des HEREN grijpt hem aan als hij een leeuw verscheurt (een bekende handeling voor een held), maar niet als hij het kunststukje verricht om driehonderd vossen te vangen. De Geest van YHWH grijpt hem aan als hij dertig mannen in Askelon vermoordt, met de uitsluitende bedoeling om aan

een weddenschap te kunnen voldoen, maar niet als hij de bovenmenselijke prestatie verricht om de stadspoort van Gaza uit de muur te rukken en veertig kilometer weg te dragen. In de oorlogen tegen de Filistijnen wordt hij alleen te Lechi door de Geest van YHWH aangegrepen, maar direct daarna lezen we over een vuurverschijnsel. De vervulling met de Geest vindt in het verhaal dus vrij willekeurig plaats en wekt dan ook de indruk van redactionele activiteiten, bedoeld om Simson in het oude Israëlitische instituut van de Richteren in te brengen.

De volksverhalen tonen de haat van een niet religieuze minderheidsgroep jegens een vreemde overheerser, die als “Filistijnen” wordt aangeduid. De bakermat van de verhalen is het Sorekdal. Er blijkt agressie uit jegens kuststeden van de “Filistijnen” en afkeer van het aangepaste gedrag van de Judeeërs.<sup>216</sup> De centrale figuur in de volksverhalen is de autonome individualistische held Simson, genoemd naar de zon en sterk als Herakles.

Na de negende eeuw werd Herakles de meest populaire held bij de Grieken. Dat hij onsterfelijkheid verwierf aan het eind van zijn leven verschafte hoop aan gewone mensen.

Ook was hij een voorbeeld van iemand, die lijden verdraagt en daarvan leert.<sup>217</sup> Dit op de voorgrond treden van Herakles zou de vertellers van de volksverhalen over Simson geïnspireerd kunnen hebben om Simson als een “boerenhercules” voor te stellen, hoewel het Herakles-aspect strikt genomen strijdig is met het solaire aspect van het lange haar. De karakteristieke kenmerken van Herakles zijn namelijk, dat hij een knots en een boog draagt, gekleed is in de huid van de Nemeïsche leeuw en *kort haar*<sup>218</sup> heeft. Wij zien hier dus verschillende motieven.

Men zou hier wellicht ook kunnen spreken van een semitische invulling, want Baäl Shamin, de “god des hemels”, werd gelijk gesteld aan Zeus, de vader van Herakles.

Aangaande minderheidsgroepen in een overheersende omgeving heeft D.L. Smith

---

<sup>216</sup> Voor wie het ver van het Sorekdal gelegen Jeruzalem het centrum van de macht was.

<sup>217</sup> Aune, “Heracles”, *DDD*, 404.

een studie geschreven onder vergelijking met zulke groepen in onze tijd.<sup>219</sup> Hij noemt een aantal sociale en sociaal-psychologische gedragspatronen, die hij “mechanisms for survival” noemt. Eén daarvan is de creatie van nieuwe volksliteratuur of folklorepatronen, wat speciaal blijkt uit het op de voorgrond treden van het “helden-verhaal”, met de held als een nieuw rolmodel voor de groep, die als focus voor de groep de hoop van die groep belichaamt.<sup>220</sup> Naar mijn mening wilde de bijbelschrijver de in zijn tijd populaire volksheld Simson, die een populariteit als die van Herakles genoot, als een “Israëlitische” held voorstellen door hem te betrekken in twee welbekende Israëlitische instituten, namelijk het Richterschap en het Nazireaat. Anders dan de Deuteronomist handhaafde hij echter het locale karakter van de verhalen en nam hij de verhalen ongewijzigd over, opdat de toehoorders de hun welbekende held Simson zouden herkennen. Deze verklaring ondervangt het bezwaar van een te groot tijdsverloop - vele eeuwen - tussen de volksverhalen en de eindredactie in de bijbel en is in overeenstemming met de observatie, dat het verhaal als één nauwsluitende compositie is geschreven. De bijbelschrijver benutte het materiaal van de volksverhalen, maar het bijbelverhaal is niet in fasen ontstaan.

Ook benadrukte de bijbelschrijver de transcendentie van YHWH, die evenwel alles bestuurt en – net als bij de Richteren/Verlossers – de vijanden van zijn volk bestrijdt. De bijbelschrijver tekent YHWH als in Jesaja 45 : 15, “Voorwaar, Gij zijt een God, die Zich verborgen houdt, de God van Israël, een Verlosser”.<sup>221</sup> Ook J. Ch. Exum ziet YHWHs verborgen handelen ten grondslag liggen aan Ri. 13 – 16.<sup>222</sup> M. Witte wijst op de vaak raadselachtige leiding van God in de geschiedenis.<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> Roscher, *Ausführliches Lexikon*, I, 2147.

<sup>219</sup> Smith, *Religion of the Landless*.

<sup>220</sup> Smith, *Religion of the Landless*, 11, 84-86, 170.

<sup>221</sup> Ri. 14 : 4; 15 : 18; 16 : 28-30.

<sup>222</sup> Zie hoofdstuk 4, paragraaf 4.2.2.3.

<sup>223</sup> Witte “Wie Simson in den Kanon kam”, 548-549, schrijft: “Zugleich betont die Endredaktion von Jdc 13 - 16 die Gedanken der oft rätselhaften Lenkung der Geschichte durch Jahwe. Im kanonischen Text begegnet uns im Gewand unterschiedlicher theologischer Akzentuierungen Simson als ein Mensch zwischen Freiheit und Gebundenheit, zwischen sinnvollem und sinnlosem Umgang mit von Gott verliehenen Gaben und Aufgaben. Die Autoren und Redaktoren von Jdc 13 -



Wellicht heeft de bijbelschrijver een oorspronkelijk volksverhaal over de geboorte van Simson omgevormd tot geboorteaankondigings-verhaal, met benutting van bekende bijbelse motieven, om daarin ook het Richterschap en het Nazireaat van Simson aan te kondigen.

Gezien Richteren 15 : 18 (jo 19) zou men bij deze bijbelschrijver kunnen denken aan een erudiete schriftgeleerde,<sup>224</sup> die behoorde tot de groep van de zogeheten Tora-vromen.

Ik wil dat per hoofdstuk toelichten en mijn commentaar op de verschillende hoofdstukken nog eens samenvatten:

In hoofdstuk 13 is een oorspronkelijk volksverhaal niet meer literair-kritisch op te sporen. Niettemin verhaalt de vrouw aan haar man Manoah dat aan haar een man is verschenen (waarschijnlijk in het open veld), die bij haar een numineuze ervaring teweeg bracht. De ontmoeting met die man omschrijft zij in termen, die op geslachtsverkeer duiden, terwijl anderzijds elke aanduiding van geslachtsverkeer met haar man ontbreekt, evenals de vermelding dat zij *aan haar man* een zoon baarde. Ook kan men vermoeden, dat de vrouw zwanger is na de door haar beschreven ontmoeting met de man. Tenslotte noemt ze haar zoon Simson naar Sjemesj, de zon(negod).

De vrome bijbelschrijver heeft echter in Richteren 13 een religieus geladen verhaal geschreven, vol indicaties naar andere bijbelgedeelten. Dat begint al met de vermelding dat de vrouw – evenals de aartsmoeders – onvruchtbaar is. In het vervolg blijkt echter, dat עֲקָרָה een losse opmerking was, die dan ook in de lucht hangt. Zo ontbreekt de te verwachten reactie van blijdschap of verbazing bij de “onvruchtbare” vrouw en haar man na de geboorteaankondiging.

In Richteren 13 introduceert de bijbelschrijver Simson als een Verlosser, die een *begin* maakt met de verlossing van Israël (wat kennis van de ruimere context verraadt) en associeert hij het nimmer geschoren haar van Simson met het nazireaat in Israël. Het nazireaat verwees echter niet naar grote lichaamskracht.

---

16 lassen den Menschen Simson sich im Angesicht des unverfügbar bindenden und befreienden Gottes Jahwe bewegen. Damit erscheint Simson, kollektiv verstanden, auch als ein Symbol für Israel”.

<sup>224</sup> Als beschreven door R. Albertz, *Religionsgeschichte*, II, 623-633.

In een eventueel onderliggend volksverhaal kan het lange haar, dat in zeven strengen is samengebonden, in combinatie met grote lichaamskracht echter een solair aspect van Simson vormen.

Er was de vrome auteur van Richteren 13 natuurlijk veel aan gelegen om “de man Gods” als “engel van YHWH” voor te stellen, vandaar Ri. 13 : 15-23, het verhaal van een offerhandeling, dat veel overeenkomst toont met het offer van Gideon.

Wij zien hier naar mijn mening geen historiografie, maar een botsing van geloofsovertuigingen. De gedachte van verwekking door een godheid weigert de vrome bijbelschrijver te accepteren, hij stelt een alternatieve mogelijkheid voor: een geboorteaankondiging door (de engel van) YHWH, die het bijbelse wonder bewerkt van een onvruchtbare vrouw, die een kind krijgt. De suggestie dat “de man Gods” de “engel van YHWH” was, wordt versterkt door de offerhandeling. Hoofdstuk 14 wordt (seculier) gedragen door twee anecdotes (strijd met de leeuw en honing uit de leeuw), drie raadsels, resp. spreuken, alsmede Simsons actie in Askelon.

De bijbelschrijver wilde een conflict met de “Filistijnen” aanduiden, doordat Simson zich losmaakt van zijn volk. De vrome ouders uit hoofdstuk 13 (waarbij de vader nu centraal staat) worden geforceerd ingevoerd in de eerste tien verzen.<sup>225</sup> Middels het verhaal van het huwelijk van Simson ( wellicht geïnspireerd

---

<sup>225</sup> In geen van de Richterenverhalen treden de beide ouders op de voorgrond als vrome Israëlieten. Zo bouwt Gideons vader een altaar voor Baäl, maar Manoah offert aan YHWH. Te denken valt aan wat R. Albertz schrijft over de Babylonische ballingschap, waarin het gezin de dragende sociale eenheid van het volk werd (Albertz, *Religionsgeschichte*, II, 382). Albertz stelt: “In der Exilszeit gab es eine mehr untergründig verlaufende – und darum häufig übersehene – Entwicklung zu einer Aufwertung der persönlichen Frömmigkeit, von der ganz wesentliche Impulse zur Stützung und Rettung der angeschlagenen Jahwereligion ausgingen”. (*Religionsgeschichte*, II, 413). De persoonlijke vroomheid orienteerde zich op de ouder-kind verhouding, waarbij veel elementen moederlijke trekken hebben. Onder invloed van de persoonlijke vroomheid werden ook de aartsvaderfiguren belangrijker (*Religionsgeschichte*, II, 418-419). De familie als dragende sociale organisatievorm kreeg plaatsvervangend belangrijke, de identiteit van de Judese bevolkingsgroep steunende functies. Zo werd de besnijdenis het teken van het behoren tot de Judese bevolkingsgroep, evenals de Paschaviering en de sabbatsheiliging (*Religionsgeschichte*, II, 422-423). De “oudsten” als vertegenwoordigers van het vrome volk hadden ook een aandeel in de ontwikkeling van de theologie van na de ballingschap. De vroeg na-exilische

door Ri. 16 : 4-22) worden de volkse anekdotes en spreuken in een verband geplaatst. Simsons daden in hoofdstuk 15 worden verklaard als voortvloeiende uit de verbreking van zijn huwelijk. Ri. 14 : 20 – 15 : 3 werd naar mijn mening geschreven door de bijbelschrijver, die de daden van Simson in een kader van iustitia retributiva wilde plaatsen. Ri. 14 : 19 valt buiten dit kader, maar Ri. 15 : 3 kan er op wijzen dat het (volks)verhaal van Simsons actie in Askelon al bestond. De vervulling met de Geest van YHWH zal door de bijbelschrijver over Richteren 13 – 16 zijn verspreid om een indruk van Simson als Richter te wekken. Na het volksverhaal van de vossen in Ri. 15 : 4-5 (dat doet denken aan Enkidu uit het Gilgamesj epos<sup>226</sup>) blijft Simson in dit hoofdstuk als eenling en autonome held tegen de Filistijnen strijden en roemt hij vervolgens zichzelf, waarbij hij een volksetymologie uitspreekt. Hoewel de volgorde van de gebeurtenissen in een kader van iustitia retributiva staat, zijn pas de laatste verzen van hoofdstuk 15 geestelijk totaal verschillend van de voorgaande. Hier verschijnt plotseling een heel andere Simson, een knecht des HEREN, en deze verzen zijn opeens vol reminiscensies aan oudtestamentische teksten. Deze Simson noemt de bijbelschrijver dan ook een Richter van Israël. Ook in hoofdstuk 15 is een duidelijke tegenstelling waarneembaar tussen de Simson van de volksverhalen en de Simson van de bijbelschrijver, die geheel in de oude tradities van Israël staat.<sup>227</sup> Ri. 16 : 1-3 is een volksverhaal, maar wijst door de vermelding van Hebron op een conflict van “Israël” met de “Filistijnen”<sup>228</sup> en kon dus door de bijbelschrijver

---

leken theologen maakten het vóórpriesterlijke pentateuchontwerp en met hun beslissing de onder de voorwaarden van de ballingschapstijd steeds belangrijker geworden aartsvaderoverleveringen in hun basishandvest op te nemen, verklaarden de leken theologen voor de eerste maal de persoonlijke vroomheid tot een erkend deel van de officiële YHWH religie (*Religionsgeschichte*, II, 504-506). Deze persoonlijke vroomheid bleef sedertdien een belangrijk element in de YHWH religie (zoals bijvoorbeeld blijkt uit 1 Makkabeeën, caput 1 en 1 Makkabeeën 2 : 29-38) en zeker wanneer de Tempel onbereikbaar was (1 Makkabeeën 3 : 45).

<sup>226</sup> Dit epos was nog bekend in de tweede eeuw voor Christus, aldus Tigay, *The evolution of the Gilgamesj epic*, 251.

<sup>227</sup> Cf. Crenshaw, *Samson*, 20.

<sup>228</sup> In Hebron heeft Abraham Sara begraven. Daar stierf Isaäk en werd hij begraven. Daar werd David tot koning gezalfd over het huis van Juda. En vóór deze plaats legt Simson de poort van de vijand neer, als een offergave. “Jammer,

worden opgenomen. Ook het volksverhaal van Simson en Delila, dat naar mijn mening de bijbelschrijver inspireerde tot het verhaal van het huwelijk van Simson te Timna, nam hij op. De geschiedenis van Simson en Delila is een lang verhaal,<sup>229</sup> waarin een motief uit het Gilgamesjepos voorkomt. Immers, Enkidu wordt door een hoer verleid en wordt vanuit een natuurlijke staat tot de wereld van de cultuur gebracht.<sup>230</sup> Hier leidt deze verleiding tot de ondergang van Simson. Het verhaal van Simson en Delila is in feite een verzameling korte anekdotes op basis van de thema's: "binden van Simson" en "geheim van Simson". Het verhaal bevat ook een zonnemotief, namelijk de combinatie van lang haar en kracht en de vermelding van zeven haarlokken van Simson. De mededeling in Ri. 16 : 22, dat het haar van Simson weer begon aan te groeien, is volstrekt overbodig (het is immers algemeen bekend dat afgeknipt haar weer aangroeit), tenzij de verwachting van een toekomstige volle haardos een teken van hoop is. Dat is het alleen als het haar de bron van Simsons kracht is. In dat kader past niet Ri. 16 : 28, tenzij deze tekst afkomstig is van de bijbel-schrijver, die opnieuw Simson wilde kenschetsen als een knecht van YHWH, die Israël verlost door YHWH. Opmerkelijk is, dat ook in onze tijd nog in Irak een volksverhaal verteld wordt over Shamshum Aj-Jabbar (Shamshum de Geweldige),<sup>231</sup> dat motieven bevat uit de antieke Mesopotamische literatuur, maar ook uit het verhaal van Simson en Delila, zoals het herhaaldelijk vragen door zijn vrouw naar de bron van Shamshums enorme kracht, waarop Shamshum telkens verkeerde antwoorden geeft. Ook bij Shamshum schuilt de bron van zijn kracht in zijn haardos en wanneer hij dit tenslotte vertelt, scheert zijn vrouw zijn haar af en wordt Shamshum overweldigd door de vijanden (in dit geval demonen).

---

gij poort; schreeuw, gij stad!", profeteert Jesaja (14 : 31) tegen de Filistijnen. Maar van Israëls God zingt het volk met de honderd en zeven en veertigste psalm: "Hij maakt de grendels van uw poorten sterk, Hij zegent uw kinderen in uw midden".

<sup>229</sup> Gunkel, "Simson", *Reden und Aufsätze*, 55, noemt dit de eigenlijke Simsonsage, omdat hij een reeks met elkander verbonden motieven bevat, die in de andere verhalen afzonderlijk voorkomen.

<sup>230</sup> George, *Epic of Gilgamesh*, 5-8 (Tablet I, 105-210) en 12-14 (Tablet II, 46-64).

<sup>231</sup> Vanstiphout, "Shamshum Aj-Jabbar: On the Persistence of Mesopotamian Literary Motifs", in Van Soldt, (ed), *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the occasion of his sixty-fifth birthday*, 515-527.

Het verhaal van Simson en Delila vormt de inleiding tot het verhaal van de lijdende<sup>232</sup> Simson te Gaza, evenals Richteren 13 een religieus geladen verhaal, waarin YHWH strijdt tegen de “Filistijnen” en hun god Dagon, en dat dus (als enige in de Simson-cyclus) past in het boek Richteren. In dit verhaal bidt Simson voor de tweede – en laatste – keer en YHWH verslaat via Simson de Filistijnen. Concluderend meen ik, dat Richteren 13-16 een bewerking is door een YHWH getrouwe bijbelschrijver van bekende en populaire seculiere volksverhalen en – anekdotes over een autonoom optredende volksheld Simson.

Nu rest nog de taak om op basis van de gegevens in deze hoofdstukken te zoeken naar een periode in de geschiedenis, waarin deze verhalen en het conflict met een overheersende seculiere cultuur zouden passen.

### **Positionering.**

#### **5.2.0. Inleiding.**

---

<sup>232</sup> Het lijden van Simson doet denken aan dat van een ballingschapsheld. Waarom zouden de bijbelschrijvers een verhaal over de ondergang van Simson in hun traditie willen opnemen? Simson is immers in de laatste helft van hoofdstuk 16 een lijdende knecht des HEREN geworden? Het beeld van de “lijdende knecht” hoort bij de messiaanse verwachtingen van de ballingschapsperiode, maar ook van latere perioden. De woorden van Deuterokesaja over de lijdende knecht tonen de opvatting, dat rampen voorafgaan aan het verlossende optreden van een Messiasfiguur, een opvatting die sindsdien in het Jodendom gemeengoed is gebleven, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de Mishna ( Neusner, “Messianic Themes in formative Judaism”, *JAAR* nr. 52, 357-374. Zie ook Grimm/Dittert, *Deuterokesaja*, 406-424 en Koole, *Jesaja II*, 199-274). Kenmerkend voor deze “ballingschapsheld” is de geringe beginstatus voordat hij op de voorgrond treedt in de ogen van de niet joodse bevolking. Zijn wapens zijn slimheid en vroomheid (Smith, *Religion of the Landless*, 12). In het slot van de Simsonverhalen, in Ri. 16 : 23-30, is Simson een lijdende slaaf, die volledig door YHWH verlaten lijkt en als zodanig is afgebeeld door Lovis Corinth in zijn schilderij “Der geblendete Simson” (1912); zie Spronk, “Samson as the suffering servant”, 222. Deze Simson kon John Milton tot onderwerp maken voor zijn drama *Simson Agonistes*. Toch behaalt deze Simson, als lijdende knecht, zijn grootste overwinning op de Filistijnen in wat nu een oorlog des HEREN tegen Dagon en de Filistijnen is geworden. Het is echter Simson die strijdt. YHWH is in de Simsonverhalen transcendent. Zijn leiding in de gebeurtenissen moet apart genoemd worden (in Ri. 14 : 4).

In welke tijd kunnen zowel de volksverhalen als de verwerking daarvan tot bijbelverhaal geplaatst worden? Daarnaar zal in deze paragraaf 5.2. een onderzoek worden ingesteld.

Eerst zal onderzocht worden of de volksverhalen passen in de tijd direct na het verschijnen van de Filistijnen in het zuidwestelijke kustgebied van Palestina.

Speelden daarin mee de in het Egeïsche gebied vertelde verhalen over Herakles<sup>233</sup> en over Nisos en Pterelaos, wier ziel in een hoofdhaar school?

Is Simson ten onder gegaan door de superieure cultuur van een volk, dat van verre in Palestina arriveerde en daar Griekse mythen en sagen introduceerde<sup>234</sup> alsmede een techniek van vervaardigen en decoreren van aardewerk, die dit aardewerk de kwalificatie “fijne chinese porselein van die tijd”<sup>235</sup> opleverde?

---

<sup>233</sup> Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 187-220. Een eventueel Herakles epos, dat steunde op oude mythen, was overigens niet ouder dan Homerus (194). In zijn *Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, 628, schrijft Nilsson, dat de tocht van Herakles naar de tuin van de Hesperiden correspondeert met Minoisch-Myceense ideeën, maar het verwijderen van Cerberus uit de onderwereld, een ander werk van Herakles, is een Grieks verhaal en de zelfcrematie van Herakles op de berg Oeta is een nog latere toevoeging.

<sup>234</sup> Nilsson, “Die minoische, mykenische und homerische Religion”, in Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, 256-384, deelt mee, dat in de Minoische godsdienst overwegend vrouwelijke godheden voorkwamen. Daarbij kunnen twee hoofdtypen onderscheiden worden, namelijk de huis- en paleisgodin en daarnaast natuurgodinnen. De meeste griekse goden zijn echter niet eenvoudigweg van Minoische herkomst, maar zijn wel Minoisch beïnvloed. In de Minoische tijd werden de goden geboren en stierven zij. Zo werd de Zeus van Kreta geboren, door zijn moeder verlaten, door dieren gevoed. Hij huwt met een boomgodin, sterft en wordt begraven. Knossos werd omstreeks 1400 v. Chr. door de binnendringende Doriërs verwoest, toen begon de grote machtsontplooiing van de heerserszetel Mycene. Met de komst van de Doriërs begint de heldentijd, die tot ongeveer 1200 duurde. In deze Myceense tijd ontstond ook het heldenepos, dat wij kennen in zijn laatste vorm, de gedichten van Homerus. In de Myceense tijd moet ook de Heraklessage zijn ontstaan, maar belangrijke delen daarvan zijn weer van later datum, men zie noot 228 in dit hoofdstuk.

<sup>235</sup> Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 11.

### 5.2.1. Geschiedenis van de Filistijnen.<sup>236</sup>

Wij moeten dus eerst iets weten over de Filistijnen. Nog steeds is de dominante theorie<sup>237</sup> dat grote drommen vluchtelingen, de Egeërs, verdreven werden door de Doriërs, die omstreeks 1400 in het Egeïsche gebied binnendrongen. De Egeërs, bekend geworden als de zeevolkeren, trokken vervolgens door Klein-Azië, verwoestten het Hethietenrijk, evenals Ugarit en Alalah, veroorzaakten grote onrust in Noord-Syrië en vielen tenslotte vanuit zee Egypte aan. Zij werden echter verslagen door Farao Ramses III (1184-1153). Hij wees aan deze zeevolkeren, waaronder de Filistijnen een leidende rol speelden, ter bewoning een gebied aan op de zuidwestelijke kust van Kanaän. Vervolgens verloor het verzwakte Egyptische Nieuwe Koninkrijk, dat al in verval was, deze gebieden in Kanaän aan de Filistijnen.

Deze theorie steunt volgens J. Brug<sup>238</sup> op twee pijlers. Ten eerste de teksten en

---

<sup>236</sup> Geraadpleegde literatuur: D. Baramki, *Phoenicia and the Phoenicians*; T. Dothan, *The Philistines and their material culture*; T. en M. Dothan, *People of the Sea*; J.F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*; E. Noort, *Die Seevölker in Palästina*; C.S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*.

<sup>237</sup> Al sedert het begin van de twintigste eeuw, maar ook gepropageerd door M. Noth, J.A. Soggin en R. Albertz, om enkele voorbeelden te noemen, die Noort, *Die Seevölker in Palästina*, vermeldt (191, Noot 76).

<sup>238</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 1-2.

voorstellingen op de muren van de dodentempel van Ramses III in Medinet Habu, die onder meer de overwinningen te land en ter zee van de Egyptenaren in het achtste regeringsjaar van Ramses III op de zeevolkeren, te weten de Peleset (Filistijnen), de Tjekker, de Sherden, de Shekelesh, de Denyen (Danuna) en de Weshesh weergeven. Ten tweede het verschijnen omstreeks die tijd van beschilderd aardewerk in zuidwest Palestina in een stijl, die was afgeleid van Laat Hellenistisch IIIC.

Voor de theorie van een grote volksverhuizing is belangrijk de volgende inscriptie in Medinet Habu: "Zij maakten een samenzwering op hun eilanden.... Geen land kon standhouden voor hun wapenen, vanaf Hatti, Kode, Carchemish, Yereth en Yeres. Een kamp werd opgezet in Amor"<sup>239</sup> ...<sup>240</sup>

Ramses zou hen te land verslagen hebben en versloeg daarna "de noordelingen die op hun eilanden waren" in een zeeslag, die plaats vond in "de vaargeulen van de "Nijl"monding".<sup>241</sup>

De theorie van een grote volksverhuizing wordt echter bekritiseerd. De critici beschouwen de Medinet Habu teksten als gestandaardiseerde literaire teksten ter verheerlijking van de Farao, maar wellicht met een historische kern betreffende een lokaal conflict in de Nijldelta.<sup>242</sup>

Naar hun mening kwamen sommige vijanden van de Farao van verre, maar de Filistijnen en de Tjekker hadden al woonplaatsen dichtbij. Een inscriptie uit het vijfde jaar van de Farao werd vroeger vertaald als: "De noordelijke landen (volkeren) sidderden tezamen, namelijk de Peleset, Tjekker. Zij waren afgesneden van hun land". Meer in overeenstemming met andere bronnen is echter de volgende, recentere vertaling: "De noordelijke landen sidderden tezamen. De Peleset en Tjekker waren afgesneden van hun land"

---

<sup>239</sup> Kode is Cilicië, Yereth is Arvad, Yeres is Cyprus, Amor is een gebied in Syrië-Palestina.

<sup>240</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 18.

<sup>241</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 18-19.

<sup>242</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 46 en 201 wijst er op, dat de Amarna brieven indiceren dat het verschijnen van de zeevolkeren in het Nabije Oosten een geleidelijk proces was, dat zich over verschillende eeuwen uitstreekte. Noort, *Seevölker*, 72 en 110 merkt op, dat de "zeevolkeren" Egypte aanvielen in schepen, die voor de vaart op binnenwateren gebouwd waren.



De door Ramses verslagenen worden in de inscripties genoemd: "De landen (volkeren), die van hun land kwamen op de eilanden in het midden van de zee". Het verslag in Medinet Habu is opgeblazen tot quasi mythische proporties. De reliefs betreffende de oorlogen in het vijfde, achtste en elfde jaar van de Farao zijn ideologisch geordend en twee van de genoemde oorlogen blijken nooit te hebben plaatsgevonden.<sup>243</sup>

Noort wijst er op, dat de vijanden, die met een veren hoofdtooi worden afgebeeld, in het vijfde regeringsjaar van Ramses III nog aan de Egyptische kant streden, in het achtste jaar een duidelijke bedreiging vormden en in het elfde jaar weer hun plicht deden als Egyptische soldaten. Mede op basis van Ugaritische teksten denkt Noort niet aan een volksverhuizing, maar aan opstandige elementen uit de huursoldaten van de Farao en aan groepjes zeerovers, die de economische en politieke instabiliteit rond 1200 benut hebben.<sup>244</sup> Brug suggereert, dat de Hittiten kunnen zijn ondergegaan door natuurlijke oorzaken als interne onrust en plaatselijke vijanden. Ugarit is waarschijnlijk verwoest door natuurlijke oorzaken en niet door een aanvallende vijand. Er was in deze periode veel onrust, verwoesting en hongersnood in Anatolië en Syrië.<sup>245</sup>

De tweede pijler voor de theorie van een grote volksverhuizing vanuit het Egeïsche gebied (of volgens sommigen Anatolië) is het verschijnen in Palestina van aardewerk, dat invloeden vanuit Mycene toont.

In Asdod, Ekron en Askelon is veel monochroom donkerbruin beschilderd aardewerk uit het einde van de 13e eeuw<sup>246</sup> gevonden. Het is lokaal geproduceerd en afgeleid van het uit Mycene geïmporteerde vaatwerk uit de Late Bronstijd, dat aangeduid wordt als Myc. III B. Daar het lijkt op gelijktijdige voorbeelden uit Cyprus heeft het de naam Myc. III C : 1b gekregen. Dit aardewerk werd een generatie na het achtste regeringsjaar van Ramses III, dus circa 1050, opgevolgd

---

<sup>243</sup> Ehrlich, *Philistines in Transition*, 10.

<sup>244</sup> Noort, *Seevölker*, 104, 107, 111.

<sup>245</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 31.

<sup>246</sup> T. en M. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, 166. De Dothans verschillen met de meeste geleerden van mening, omdat zij denken dat dit monochrome aardewerk afkomstig was van vóórlopers van de Filistijnen, die zij "Anakim" noemen (166-169).

door het bichrome aardewerk (rode en zwarte beschilderingen op een witte ondergrond) van de Filistijnen, en de meeste geleerden achten dit rechtstreeks voortgekomen uit het monochrome aardewerk,<sup>247</sup> dat naar hun mening een generatie lang bestond en duidt op het begin van de Filistijnse vestiging in Kanaän.

Het standaardwerk voor de beschrijving van de Filistijnse keramiek is het boek van T. Dothan, *The Philistines and their material culture*. Zij heeft een indeling van dit keramiek gemaakt op basis van wat in vijf en vijftig vindplaatsen werd aangetroffen en onderscheidt daarbij achttien typen, ingedeeld in vijf groepen, naar Myceense, Cypriotische, Egyptische en Kanaänitische invloeden, terwijl een vijfde groep laat-Filistijnse ontwikkelingen laat zien.<sup>248</sup> Groep 1 bestaat uit acht aardewerkvormen, die men ook in Mycene vindt. Brug en Noort zijn echter van mening, dat deze vormen uit Cyprus afkomstig kunnen zijn of van vormen, die al in de Late Bronstijd in Palestina werden geïmporteerd.<sup>249</sup> Er zijn duidelijke overeenkomsten tussen Myceense en Filistijnse decoraties van aardewerk, maar de schildertechniek is geheel verschillend. Laat-Myceense decoraties, gevonden in het Egeïsche gebied, zijn monochroom en hebben gewoonlijk een glans. Mat schilderen is gebruikelijk op lokale imitaties van Myceens aardewerk in Cyprus en Syrië-Palestina. Filistijns aardewerk is bichroom (rood en zwart op een witte ondergrond) gedecoreerd. Het heeft een doffe, matte afwerking. Deze stijl van decoreren lijkt in sommige opzichten meer op het bichrome aardewerk dat in Cyprus en Palestina verscheen in de Late Bronstijd, meer dan tweehonderd jaar vóór de verschijning van Filistijns aardewerk.<sup>250</sup>

De twee pijlers onder de heersende theorie zijn dus met een keur van argumenten bekritiseerd. Brug<sup>251</sup> deelt mee, dat de onzekerheid over de herkomst van de Filistijnen tot allerlei theorieën heeft geleid, waarbij zelfs Noord-Europa genoemd

<sup>247</sup> Ehrlich, *Philistines in Transition*, 5-6.

<sup>248</sup> T. Dothan, *The Philistines and their material culture*, 96 e.v., 160 e.v., 172 e.v., 185 e.v., 191 e.v., 197 e.v.. Typologisch is onbestreden, dat de Filistijnse keramiek is afgeleid van Myceens III C : 1b.

<sup>249</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 110-111, 113-114. Noort, *Seevölker*, 123.

<sup>250</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 55.

<sup>251</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 1.

is (door J. Spanuth).<sup>252</sup> De zwakte van al deze theorieën is, dat de voorstanders zich geconcentreerd hebben op een zeer beperkte selectie uit het beschikbare literaire en archeologische bewijsmateriaal. Ook beïnvloedt de premisse veelal de beoordeling van het bewijsmateriaal. Een voorbeeld hiervan is de opvatting van T. Dothan, dat de wapenrusting van Goliath duidelijk Egeïsch is.<sup>253</sup> Dat deze wapenrusting niet voorkomt in de Medinet Habu reliefs verklaart zij door te stellen, dat die een eerdere periode afbeelden. Echter heeft K. Galling uitvoerig beschreven,<sup>254</sup> dat de bewapening van Goliath door de verteller uit verschillende, hem bekende, uitrustingsstukken is samengesteld. De speer was geen werpspies, maar een stootlans en de maliënkolder van Goliath komt uit het Mesopotamisch-Syrische gebied. De koperen scheenplaten zijn ook niet Myceens, maar zijn ontleend aan de kennis van de verteller omtrent wapens.

Behalve de keramiek gaven ook andere vondsten, zoals de in Asdod gevonden beeldjes van een vrouwelijke godin, aanleiding om als oorsprongsgebied van de Filistijnen Griekenland en het Egeïsche gebied te zien.<sup>255</sup> Deze beeldjes, de zogenaamde “Ashdoda’s” stellen een zittende vrouw voor, die opgaat in de stoel waarop ze zit. De rug van de stoel is haar torso en de zetel van de stoel is haar schoot. De Egeïsche of Cypriotische godinnen op tronen zijn echter òf apart van hun troon gevormd òf hebben tenminste een apart gevormd lichaam. De vorm van de troon van een Ashdoda is gelijk aan offertafels met vier poten, die dikwijls in Palestina zijn gevonden. De vorm is niet identiek aan de Myceense tronen, die gewoonlijk een open rugzijde en drie poten hebben. De Ashdoda kan een

---

<sup>252</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 44, noemt “the evidence which he offers for his view “farfetched””.

<sup>253</sup> T. Dothan, *The Philistines and their material culture*, 20. Ook T. en M. Dothan, *People of the Sea*, 47.

<sup>254</sup> Galling, “Goliath und seine Rüstung”, *VT* 15, 159-167.

<sup>255</sup> Zo schrijft T. Dothan, *The Philistines and their material culture*, 41: Bij opgravingen in Asdod, Stratum XII, gebied H, zijn veel beeldjes van een vrouwelijke godheid gevonden, de zogenaamde “Ashdoda”, die daar vereerd werd. Haar prototype is de moedergodin van de Myceense wereld. De verering van de Egeïsche godin werd voortgezet door de Filistijnse inwoners van Asdod.

combinatie van Kanaänitische traditie zijn en van Myceense invloeden, die al in Kanaän aanwijsbaar waren vóór de tijd van Ramses III.<sup>256</sup>

Brug heeft ook een kwantitatief onderzoek ingesteld,<sup>257</sup> waarbij hij vaststelde, dat de hoogste percentages “Filistijns” aardewerk niet meer dan 24%<sup>258</sup> of 27%<sup>259</sup> bedroegen. In Tell Qasile, dat door de Filistijnen gesticht zou zijn, is zowel bichroom als Kanaänitisch aardewerk gevonden, dat in dezelfde pottenbakkerij gemaakt was, dus uit het aardewerk kan men de ethnische achtergrond van de pottenbakkers niet afleiden.<sup>260</sup>

Meer in het algemeen gesproken benadrukken Brug en Noort de samenhang met archeologische vondsten uit de Late Bronstijd en stellen zij, dat het spoor niet verder gevolgd kan worden dan tot Cyprus, dus niet naar het Egeïsche gebied. Anderen<sup>261</sup> stellen, dat het bichrome aardewerk geproduceerd werd door Cypriotische pottenbakkers, die hun markten volgden en na het verbreken van de handelscontacten naar Kanaän emigreerden.

Gezien het vorenstaande hebben groepjes huursoldaten, zeerovers en pottenbakkers wel enige culturele invloed uitgeoefend in het kustgebied van Kanaän, maar hun herkomst is onzeker en zij hebben zich vermengd met de lokale bevolking tot: de Filistijnen.<sup>262</sup>

Tijdens de regering van David waren de Filistijnen aan hem onderworpen.<sup>263</sup> In de achtste eeuw was er echter voortdurend strijd tussen de Judeeërs en de Filistijnen. Eerst werden de Filistijnen verslagen door de Judese koning Uzzia,<sup>264</sup> daarna veroverden de Filistijnen een aantal Judese steden tijdens de regeringsperiode van

---

<sup>256</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 186. Noort, *Seevölker*, 137, wijst er op, dat de Ashdoda beschilderd is met horizontale strepen, de Myceense idolen met verticale strepen en Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 15, merkt op, dat de decoratie van de Ashdoda Egyptische invloeden verraadt, zoals het lotus patroon op de torso.

<sup>257</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 66-106.

<sup>258</sup> Tell Qasile.

<sup>259</sup> Asdod.

<sup>260</sup> Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 12.

<sup>261</sup> H. Weippert en K. Galling volgens Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 11-12.

<sup>262</sup> Brug, *Literary and Archaeological Study*, 48; Noort, *Seevölker*, 184.

<sup>263</sup> Aharoni, *The Land of the Bible*, 261.

<sup>264</sup> 2 Kron. 26 : 6-7.

Achaz<sup>265</sup> en tenslotte versloeg de Judese koning Hizkia hen.<sup>266</sup> De commentatoren geven geen indicaties van historische onbetrouwbaarheid van de desbetreffende teksten.<sup>267</sup>

De stad Asdod werd in 712 verwoest door de Assyriërs. Daarna werd de bevolking vervangen door een bevolking uit een ander deel van het Assyrische rijk.<sup>268</sup> Dit verklaart wellicht waarom alleen de kinderen van Asdoditische moeders onverstaanbaar spraken.<sup>269</sup> Geen enkele andere Filistijnse stad werd echter in het Assyrische rijk ingelijfd.<sup>270</sup> De Filistijnse stad Ekron werd in de tiende eeuw aanzienlijk kleiner van omvang, omdat de Filistijnen zich terugtrokken op de bovenstad.<sup>271</sup> In de zevende eeuw, onder neo-Assyrische overheersing, groeide Ekron echter weer sterk uit tot een belangrijke stad, als gevolg van de produktie van olijfolie en textiel. Ekron werd de grootste olijfolie-producent in het antieke Midden Oosten. In 603 werd Ekron verwoest tijdens een campagne door Nebukadnezar. Sedertdien was de stad verlaten, tot de Romeinse tijd.<sup>272</sup>

Nadat Gath in 712 door de Assyriërs onder Sargon II verwoest was,<sup>273</sup> verdween het uit de geschiedenis.<sup>274</sup> Ook merken T. en M. Dothan op, dat de grote tijd van

---

<sup>265</sup> 2 Kron. 28 : 18.

<sup>266</sup> Hayes en Miller, *Israelite & Judaeon History*, 444-446. Zie ook 2 Kon. 18 : 8.

<sup>267</sup> Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1 Kön. 17 - 2 Kön. 25*, 408; Cogan en Tadmor, *II Kings*, 221; Japhet, *I and II Chronicles*, 879, 905-906; Myers, *2 Chronicles*, 149, 161, 163; Williamson, *I and 2 Chronicles*, 334 en 348; Dillard, *2 Chronicles*, 219, 220 en 223.

<sup>268</sup> Aldus Noort, *Seevölker*, 27, die ter adstructie citeert uit de “grote pronkinscriptie” van Sargon II, TUAT I/4, 384, regels 90-109. Zie ook A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II aus Khorsabad*, Göttingen 1993, 219-221.

<sup>269</sup> Neh. 13 : 23-24.

<sup>270</sup> Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 97.

<sup>271</sup> Gitin, “Ekron of the Philistines. Part II: Olive-Oil Suppliers to the World”, *BAR* 16, 34.

<sup>272</sup> Gitin, “Ekron of the Philistines. Part II”, 42. In 1 Makkabeeën 10 : 89 staat, dat Alexander aan Jonathan, de leider van de Makkabeeën, “Akkaron met het onderhavige gebied” in bezit gaf. Hierdoor kreeg Jonathan land, gelegen buiten Juda, ter beschikking dat hij kon verdelen en toewijzen aan kolonisten. Akkaron (Ekron) dient hier ter aanduiding van het gebied.

<sup>273</sup> Zie de inscriptie van Sargon II, bedoeld in noot 263.

de Filistijnse steden, vanaf circa 1200 tot de tijd van de Babylonische verovering, zeshonderd jaar later, voorbij was. Zij vervolgen: “Although Gaza, Ashkelon and Ashdod rose again to become flourishing cities in the Persian, Hellenistic and Roman periods, their heritage was no longer strictly Philistine”.<sup>275</sup>

Dat geldt zeker voor Asdod, zoals hierboven al is opgemerkt.

Hoewel in de Perzische tijd het gebied ten westen van Juda (of Yehud, de Aramese naam) Asdod heette, had Asdod in die tijd geen politieke betekenis meer, evenmin als de andere Filistijnse steden. De gehele kuststreek van Palestina stond toen onder Phoenicisch bestuur,<sup>276</sup> onder het gezag van Tyrus en Sidon. De situatie is weergegeven in het kaartje op pagina 291.

In de Hellenistische tijd kunnen alleen de steden Askelon, dat een bloeiende wijnindustrie had,<sup>277</sup> en Gaza wellicht beschouwd worden als voortzettingen van de oude Filistijnse pentapolis.

---

<sup>274</sup> Schniedewind, “The Geopolitical History of Philistine Gath”, *BASOR* 309, 75. Gath wordt ook niet meer genoemd in Jer. 25 : 20, de andere steden van de Filistijnse pentapolis wel.

<sup>275</sup> T. en M. Dothan, *People of the Sea*, 254.

<sup>276</sup> Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, 98 en 290-291.

<sup>277</sup> Ehrlich, *The Philistines in Transition*, 18.

### 5.2.2. Wijzen de volksverhalen over Simson op Filistijnse invloeden?

Daar de herkomst van de Filistijnen niet vaststaat, kan niet gesteld worden dat de volksverhalen over Simson Griekse invloeden - vanuit het Egeïsche gebied - hebben ondergaan door de Filistijnen en evenmin dat zij via de Filistijnen beïnvloed zijn door de verhalen over Nisos<sup>278</sup> en Pterelaos.<sup>279</sup>

De Herakles-sagen werden pas na de negende eeuw bijzonder populair, mede door de in noot 233 genoemde toevoegingen, waaronder Herakles' zelfverbranding en opname op de Olympus.

Van een op de voorgrond tredende verering van Sjemesj in de oudste tijd van de Filistijnen is niets gebleken. De cultus van de zon was niet bijzonder populair in het Syrië-Palestina van de IJzertijd.<sup>280</sup> De solaire aspecten van Simson doen eerder denken aan de Hellenistische tijd.

**Op de volgende pagina een kaartje, dat voorkomt in Ch. E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study*, JSOT Sup. 294, Sheffield 1999, 291.**

---

<sup>278</sup> Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III 1, 425-433.

<sup>279</sup> Roscher, *Ausführliches Lexikon*, III 2, 3261-3267.

<sup>280</sup> Lipiński, "Shemesh", in *DDD*, 765.



Figure 26. *The Province of Yehud in Syria-Palestine during the Persian Period*



Opmerkelijk is, dat de steden van de Filistijnse pentapolis die het dichtst bij het gebied lagen waar de Simsonverhalen spelen, namelijk Gath en Ekron, niet vermeld worden in Ri. 13 - 16.

Mijn conclusie luidt, dat het onwaarschijnlijk is, dat de Simsonverhalen ontstaan zijn in de eerste tijd na het verschijnen van de Filistijnen of later in de IJzertijd I, onder Filistijnse invloed.

Wellicht vormen de Perzische tijd of de Hellenistische tijd een meer passende omgeving voor de Simsonverhalen. Eerst volgt dan ook in paragraaf 5.2.3. een overzicht van de Perzische tijd, met daarop aansluitend enkele opmerkingen over Ezra en Nehemia. Vervolgens worden in paragraaf 5.2.4. enkele opmerkingen gemaakt over de Hellenistische tijd en die van de Makkabeeën.

### **5.2.3. Enkele opmerkingen over de geschiedenis van het Achaemenidische rijk.<sup>281</sup>**

Nadat de Perzische koning Cyrus Ekbatana veroverd had in 550 en ook koning van de Meden was geworden, onderwierp hij in 546 Lydië, Cyprus, de Griekse stadsstaten en westelijk Klein Azië. In 540 viel hij Babylonië aan. Perzische propaganda, die Cyrus afschilderde als gekozen door Marduk, vond vruchtbare aarde in Babylonië, dat meer dan genoeg had van koning Nabonidus. Deze propaganda beïnvloedde ook Deuterojesaja. In 539 werd Cyrus feestelijk verwelkomd in Babylon en werd hij ook koning van het Babylonische rijk. Cyrus zou opdracht gegeven hebben dat de goden, die de Babyloniërs naar Babylon hadden gevoerd, naar hun eigen steden teruggebracht moesten worden en dat hun tempels hersteld moesten worden. Ook de volkeren kregen toestemming

---

<sup>281</sup> Geraadpleegde literatuur: Ahlström, "The Persian Period", *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexanders Conquest*, 812-906; Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the missions of Ezra and Nehemiah*; Berquist, *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*.

om met hun goden terug te keren naar hun landen.<sup>282</sup> Cyrus' bedoeling was een langzame vermeerdering van hem welgezinde bevolkingen in de grensgebieden van zijn rijk. Zijn belang was de versterkte controle over het rijk, niet de religieuze vrijheid van zijn onderdanen. In Cyrus' tijd gingen echter maar weinig Joden terug naar Yehud en Jeruzalem. Waarschijnlijk verliep de terugkeer van de Joden in golven, die meer dan een eeuw in beslag hebben genomen.<sup>283</sup>

In 530 stierf Cyrus. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Cambyses.<sup>284</sup> Na zijn dood veroverde Darius, die wel van Achaemenidische afkomst was, maar niet dicht bij de troon stond, de troon met behulp van "de zeven", een groep topfunctionarissen. Toen hij aantrad braken opstanden uit in Medië, Perzië, Elam, Babylonië, Parthië, Scythië en Egypte. De opstanden werden in enkele jaren neergeslagen.

Darius organiseerde het rijk in twintig satrapieën (provincies), waar hij gewoonlijk ethnische Perzen als gouverneur (satraap) aanstelde. Persoonlijke loyaliteit aan de heerser van het rijk kwam centraal te staan voor iedere beambte. De oorspronkelijke provincies van de Babyloniërs bleven gehandhaafd als subprovincies binnen de satrapieën. Yehud was een subprovincie met een eigen gouverneur. Eén van deze gouverneurs was Zerubbabel, die volgens Berquist tot taak had om een tempel te bouwen voor bestuurlijke doeleinden en om voldoende voedingsmiddelen te verschaffen voor het doortrekkende leger van Darius, op weg naar Egypte.

---

<sup>282</sup> Als beschreven in de "Cyrus cylinder" (Pritchard, *ANET*, 316). Volgens Kurt echter, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy", *JSOT* 25, 83-97, is de Cyrus cylinder een bouwinscriptie in Mesopotamische traditie, die betrekking heeft op de cultus van Marduk en zijn het de godenbeelden van steden in Babylonië, die teruggebracht werden naar de heilige plaatsen, vanwaar zij door Nabonidus verbannen waren.

<sup>283</sup> Becking, "Ezra's re-enactment of the Exile", in Grabbe, *Leading Captivity Captive. "The Exile" as History and Ideology*, 45.

<sup>284</sup> Diens bijdrage aan het Perzische keizerrijk was de verovering van Egypte in 525 v.Chr. na een tocht met zijn leger over land. De Phoeniciërs en hun vloot, alsmede Griekse huursoldaten, steunden hem en in de Sinaï woestijn voorzag een Arabische leider het leger van kamelen en waterzakken. Om Egypte te behouden bleef Cambyses daar enkele seizoenen, maar keerde in 522 v.Chr. terug naar Perzië. In dat jaar was een opstand uitgebroken onder leiding van Cambyses' broer Bardiya of, als deze al vermoord was, onder leiding van de magiër Gautama. Op de terugweg naar Perzië stierf Cambyses door een ongeluk met een paard in Syrië.

Darius codificeerde in het gehele rijk wetten. Daarbij bevorderde hij decentralisatie, want plaatselijke beambten konden de meeste facetten van de wet toepassen.

De “wet van de koning” varieerde licht van regio tot regio. In Yehud wordt hiernaar verwezen in Ezra 7 : 26. Deze wet - als resultaat van Darius’

codificatie - weerspiegelde eerdere Israëlitische tradities, maar ontving zijn definitieve vorm door schrijvers in dienst van het Perzische imperium.

In 519 begon Darius een campagne tegen Egypte. In 520 zond hij Udjahorresnet, een vroegere Egyptische admiraal, die door Cambyses was aangesteld als leider van de medische en theologische school aan de Sais-tempel, naar Egypte met voldoende middelen om de Sais-school te herbouwen. Net als Cyrus vóór hem gebruikte Darius religie en plaatselijke tradities om een imago op te bouwen van de Perzische koning als welwillend heerser.

Plaatselijke mensen voerden de wil van de koning uit in hun eigen gebieden. De codificatie door Darius hield in, dat hij gebieden en provincies opdroeg om hun eigen wetten te standaardiseren.

Darius won de loyaliteit van de Egyptenaren als hun weldoener. Dit beoogde hij ook in Yehud, toen hij Zerubbabel in 520 daar naartoe zond om de Tempel te bouwen, waarbij Perzië de bouw- en onderhoudskosten betaalde.

Becking acht echter de veronderstelling, dat de tweede Tempel al in 515 gebouwd en in gebruik was, problematisch.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Dit gezien de raadselachtige data in Ezra 3 - 6. De Perzische koning Darius, genoemd in Ezra 6, is naar zijn mening zeer waarschijnlijk Darius II Ochus, die regeerde van 424-405 v.Chr. (Becking, “Contuity and Discontuity after the Exile. Some introductory remarks”, in Becking en Korpel, *The Crisis of Israelite Religion*, 6). In Ezra 5 : 2 initiëren Zerubbabel en Jesua de bouw van de Tempel in Jeruzalem. Dit vond plaats tijdens de regering van Darius (Ezra 4 : 24). Is dit Darius I (522-486), dan vond de correspondentie van Ezra 5 eerder plaats dan de uitwisseling van brieven in Ezra 4. In Ezra 4 wordt de bouw van de Tempel echter stilgelegd, terwijl in Ezra 5 toestemming wordt gegeven om de bouwactiviteiten te voltooien. Geschiedde dit door Darius II Ochus (424-405), dan zouden Jesua en Zerubbabel bovenmenselijk lang geleefd hebben, daar zij blijkens Ezra 3 : 2 tijdens de regering van Cyrus het altaar bouwden. Hoewel Williamson stelt, dat Ezra 4 : 24 een stijlmiddel is, bekend als “herhalende hervatting”, dat Ezra 4 : 6-23 tussen haakjes en daarmee buiten de ontwikkeling van het verhaal plaatst (Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 57), acht ik de veronderstelling van Becking (“Ezra’s re-enactment of the Exile”, 49), dat de schrijver verschillende gebeurtenissen door elkaar haalt, die in het verleden hadden plaatsgevonden,

Darius poogde ook de Griekse steden in het Perzische rijk in te lijven. Toen hij echter Griekenland binnendrong, werd zijn leger in 490 bij Marathon verslagen. Sedertdien is het steeds het streven van het Perzische rijk geweest om het Griekse vasteland te veroveren. Griekenland was Perzië's tegenstander in Europa.

Darius I stierf in 486 en werd opgevolgd door zijn zoon Xerxes, die in de bijbel Ahasveros wordt genoemd.<sup>286</sup>

Xerxes, anders dan Darius I, had een anti-provinciale houding en streefde naar directe begunstiging van Perzië ten koste van de andere gebieden. In verschillende plaatsen verwoestte Xerxes na opstanden de lokale tempels, in pogingen om de lokale administratieve en bestuurscentra te verwijderen. Ook verviel de financiering van de Tempel en de priesters in Jehud. Door deze verminderde Perzische aandacht en interventie ontstond in Yehud een toename van pluralisme.

De opdracht van Xerxes om Athene te verbranden verhardde de Griekse weerstand. Perzië won een slag te Thermopylae, maar verloor te Salamis in 480. In 478 vormden de Grieken het "Delische Verbond".

Onder Xerxes verloor Perzië aan invloed in het noord-oostelijke Middellandse Zeegebied. Het Delische Verbond controleerde Europees Griekenland en delen van West Azië, want in 466-465 verlieten de Aziatische Grieken het keizerrijk en sloten zich aan bij het Delische Verbond. Xerxes werd in 465 vermoord door de hoveling Artabanus. Zijn achttien jaar oude zoon Artaxerxes (I) volgde hem op. In 464 of 463 kwam Egypte weer in opstand, met steun van het Delische

---

plausibel. Dan kan de datum van de tempelbouw pas worden vastgesteld, als buitenbijbelse bronnen ons daarover informeren.

<sup>286</sup> Er zijn weinig indicaties van moeilijkheden toen Xerxes Darius opvolgde. Egypte kwam in 485 v.Chr. in opstand, welke opstand een jaar later werd neergeslagen. Babylonië kwam in 482 v.Chr. in opstand. Megabyzus, de zwager van Xerxes, onderdrukte de opstand snel. Daarna mochten de Babyloniërs niet meer in het Perzische leger dienen, ook niet als huursoldaat.

Verbond, dat echter een enorme nederlaag leed.<sup>287</sup>

Dit enorme verlies van het Delische Verbond in Egypte opende de weg voor hervatting van de Perzische dominantie over het oostelijke Middellandse Zeegebied. Daar echter enkele zeeslagen bij Cyprus en Cilicië door de Atheners werden gewonnen, ging Artaxerxes I onderhandelen over een wapenstilstand en inderdaad zijn er na 450 enkele decennia lang geen gewapende conflicten geweest tussen de Perzen en de Grieken.

Men zou kunnen denken, dat door de invloed van Darius I, “de wetgever” en zijn beampten, in Yehud de besloten groep, de “Golah-gemeenschap” is ontstaan, waarop de boeken Ezra-Nehemia doelen, en die de grondlegger werd van de monotheïstische Joodse Godsdienst.

In economisch opzicht was de provincie Yehud schatplichtig, dat wil zeggen de burgers van Yehud moesten belasting betalen ten behoeve van de culturele elite en de koninklijke schatkist. Evenals in de IJzertijd was de economie gebaseerd op schatplichtige productie (Carter, *Emergence*, 281).

Het is ook aannemelijk, dat na 460 het Perzische rijk de greep wilde versterken op die gebieden, die blootstonden aan de constante Griekse druk in het oostelijke Middellandse Zeegebied en dat was zeker het geval in de Levant. Artaxerxes I herzag de politiek van Xerxes en gaf weer wat geld voor de cultus. Ook stelde hij sterke gouverneurs aan en liet hij forten bouwen, waarin garnizoenen gelegerd werden. In deze periode van de regering van Artaxerxes werd Nehemia als stadhouder naar Yehud gezonden. Hoglund heeft aangetoond, dat er in het

---

<sup>287</sup> De opstand van de Egyptenaren stond onder leiding van Inaros en Amyrtaeus, het Delische Verbond stond onder leiding van Athene. De Perzen werden ingesloten in Memphis, de zetel van de satraap, maar de Egyptische troepen en hun Delische bondgenoten slaagden er niet in het Perzische garnizoen in Memphis de baas te worden. Een groot leger van Perzen trok in 456 v.Chr. onder leiding van Megabyzus langs de kust naar Egypte, waarbij de keizerlijke vloot van Phoenicische en Cypriotische schepen hen beschermde van de zeezijde tegen Atheense aanvallen. In Egypte behaalde het leger een grote overwinning, de Atheners verloren tweehonderd schepen en de bemanningen en daarnaast volgens Thucydides nog eens vijftig schepen, die ter versterking waren gezonden. Inaros werd door de Perzen gedood, maar Amyrtaeus ontsnapte naar de moerassen van de Delta van waaruit hij de Perzen bleef bestrijden.

midden van de vijfde eeuw forten zijn gebouwd in Yehud om de handelswegen te controleren.

Het programma van Nehemia, als Perzisch ambtenaar, omvatte strategische, economische en sociale veranderingen. De breedte van Nehemia's reformatie wijst op een verandering in de bestuurlijke relatie tussen het hof en de provincie Yehud. Dit blijkt ook uit het herbouwen van de muren van Jeruzalem (iets uitzonderlijks in het Achaemenidische rijk) en uit de nieuwe status van Jeruzalem, er werd ten noorden van de stad een kominklijk garnizoen gevestigd.

Wellicht werd in deze tijd de monotheïstische gemeenschap in Yehud opnieuw bepaald en wel op basis van zijn ethnische karakter (verbod van gemengde huwelijken), een mechanisme, dat werd toegepast om de controle over een onderworpen gebied te verzekeren en dat gezien kan worden als een toespitsing van de wetgeving van Darius I. De wet van Ezra-Nehemia en de wet van het Perzische rijk waren onlosmakelijk verbonden, zoals Ezra 7 : 26 aanduidt. Achter de - besloten - groep in Yehud stond het gezag van de Perzische overheid en het "belief system", de visie op de wereld en op religie, van deze groep werd dan ook dominant in Yehud.

Na de dood van Artaxerxes in 423 is het bergafwaarts gegaan met het Perzische rijk.<sup>288</sup> Dat werd tenslotte, in 331, veroverd door Alexander, de zoon van Philippus van Macedonië.

#### **5.2.4. De invloed van Nehemia en Ezra.**

Davies merkt op, dat zowel de verhalen rond Ezra als die rond Nehemia de pretentie hebben om het ontstaan van het Judaïsme te beschrijven en noemt daarnaast het Damascus Document, dat eenzelfde oogmerk heeft.<sup>289</sup> Van de daarin

---

<sup>288</sup> Artaxerxes I werd opgevolgd door Ochus, de satraap van Babylonië, die de naam Darius II aannam. Deze regeerde van 423-405 v.Chr. en werd opgevolgd door Artaxerxes II. Onder diens regering kwam het Perzische rijk tot het punt van ineenstorting. Hij werd in 359 v.Chr. opgevolgd door zijn zoon Ochus, welke de naam Artaxerxes III aannam. In 338 werd deze vergiftigd door zijn lijfarts. Zijn zoon Arses, die hem opvolgde, stierf in 336 v.Chr. en werd opgevolgd door Darius III, de laatste Perzische heerser.

genoemde grondleggers van de Joodse religie, Ezra, Nehemia en “de Uitlegger van de wet” was alleen Nehemia al bekend vóór 200, als de bouwer van de muren van Jeruzalem. Hoewel Williamson de voltooiing van het grootste deel van de boeken Ezra-Nehemia stelt op rond 400 en de laatste toevoeging (van Ezra 1-6) op rond 300,<sup>290</sup> is het een feit, dat zowel Jezus ben Sirach als de schrijver van 2 Makkabeeën Ezra niet noemen, maar Nehemia wel. C.C. Torrey leidde hieruit af, dat Ezra nooit bestaan heeft<sup>291</sup> en volgens Carter is men steeds meer geneigd de mening van Torrey te respecteren.<sup>292</sup> Er zijn echter ook andere mogelijkheden. Zo merkt Emerton op, dat *Ecclesiasticus* het oog heeft op hen, die het altaar, de tempel en de stadsmuur van Jeruzalem herbouwden, terwijl Ezra niets bouwde.<sup>293</sup> Höffken wijst op het bestaan van verschillende stromingen in Juda in het begin van de tweede eeuw, toen Ben Sirach schreef. Jezus ben Sirach zou de hogepriester en zijn collega priesters uit Aärons geslacht als de eigenlijke dragers van de cultus en de wet in Israël beschouwen en zou gekant zijn tegen de opvattingen van Ezra, die voor de Levieten een grote plaats wilde inruimen.<sup>294</sup> Nehemia was in ieder geval een werkelijk bestaand persoon, die naar de mening van vrijwel alle geleerden diende onder Artaxerxes I en in het twintigste jaar van deze heerser, dus in 445, naar Jeruzalem werd gezonden.<sup>295</sup> Hij heeft door het bouwen van de muren van Jeruzalem de gemeenschap gelegenheid gegeven zich te transformeren - door gehoorzaamheid aan de Tora - tot een heilige ruimte, daarbij vervullende het profetische ideaal van een heilig volk, dat woont in een

---

<sup>289</sup> Davies, “Scenes from the Early History of Judaism”, in Edelman (ed), *The Triumph of Elohím*, 160-161. Daarbij merkt hij op (160), dat de verhalen van Ezra en Nehemia elkaar inherent tegenspreken, omdat zij aan ieder ambten toeschrijven die de ambten van de ander ondermijnen. Naar zijn mening zijn de verhalen losjes samengevlochten door een redacteur, niet eerder dan in de tweede eeuw voor Christus.

<sup>290</sup> Williamson, *Ezra, Nehemiah*, XXXV - XXXVI.

<sup>291</sup> Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, 56-65.

<sup>292</sup> Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, 40-41.

<sup>293</sup> Emerton, “Review of U. Kellermann: *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte*”, in *JTS NS* 23, 171-185.

<sup>294</sup> Höffken, “Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?”, *ZAW* 87, 184-202.

<sup>295</sup> Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 168.

heilige stad. De thema's van tempelreconstructie en fortificatie van de stad Jeruzalem zijn nauw verweven.<sup>296</sup>

Volgens Becking is het doel van de schrijver van het boek Ezra niet om de lezer verifieerbare kennis van het verleden te verschaffen. Becking beschouwt Ezra als een op zichzelf staande compositie, die geen deel uitmaakt van een gemeenschappelijke redactie Ezra-Nehemia.<sup>297</sup>

Sedert het linguïstisch onderzoek van S. Japhet in 1968<sup>298</sup> is de gedachte al verlaten, dat Kronieken-Ezra-Nehemia één werk vormen.

In het boek Ezra wordt volgens Becking het verleden verteld met het oog op het heden van de schrijver. Het boek representeert een bevooroordeeld beeld van de ballingschap en de tijd daarna, waardoor cultische en politieke posities uit de vierde of derde eeuw worden verdedigd, aldus Becking, namelijk een vorm van Judaïsme waarin de viering van het Pascha in de Tempel te Jeruzalem en een vrij stricte interpretatie van de Tora een belangrijke rol spelen.<sup>299</sup>

Becking onderscheidt in het boek Ezra drie verhalen, te weten Ezra 1-2, Ezra 3-6 en Ezra 7-10, die niet beogen historische informatie te verschaffen. Van de brieven en documenten, genoemd in de drie verhalen, is niets gevonden. Ook zijn er geen inscripties gevonden, waarin een terugkeer van een groep of groepen Israëlieten naar Jeruzalem wordt vermeld. Archeologisch onderzoek wijst op een culturele continuïteit van de Neo-Babylonische tot de Perzische periode.<sup>300</sup> Tot zover Becking.

In het boek Ezra zijn centrale interesses: de tempelbouw en de toespitsing van de Tora.<sup>301</sup> Ezra is een schriftgeleerde, die de juridische basis legde voor het latere

---

<sup>296</sup> L.L. Grabbe, "Israel's Historical Reality after the Exile", in Becking en Korpel, *The Crisis of Israelite Religion*, 18 en 25-26.

<sup>297</sup> Becking, "Ezra's Re-enactment of the Exile", in Grabbe, *Leading Captivity Captive*, 40-61.

<sup>298</sup> S. Japhet, "The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investiGathed anew", *VT* 18, 330-371.

<sup>299</sup> Becking, "Ezra's Re-enactment", 53-55.

<sup>300</sup> Becking, "Ezra's Re-enactment", 55-61.

<sup>301</sup> Ezra 1 : 3; 3 : 10; 4 : 1-3 en de capita 5, 6, 7, 9 en 10.



Farizeeïsme en het nog latere rabbijnse Jodendom. Dat het voltooid boek Ezra, naast dat van Nehemia, centraal kwam te staan in een periode, toen een groep in Israël streed voor handhaving van de oude tradities en gebruiken, dus in de tweede eeuw voor Christus, lijkt mij alleszins plausibel.

Weliswaar wint de overtuiging weer veld, dat Ezra eerder in Jeruzalem verscheen dan Nehemia,<sup>302</sup> maar het blijft gissen, omdat het boek Ezra niet beoogt historische informatie te verschaffen. De mededeling, dat Ezra naar Jeruzalem werd gezonden in het zevende jaar van Artaxerxes zou ook een literaire stijlfiguur kunnen zijn.<sup>303</sup>

Het lijkt mij mogelijk dat Ezra's aandringen op ontbinding van gemengde huwelijken een latere ontwikkeling kan zijn in de Gola-gemeenschap.

Men neemt aan dat de boeken Ezra en Nehemia geleidelijk aan zijn gegroeid,<sup>304</sup> in wisselwerking van de desbetreffende groep Judeeërs met hun omgeving. Het boek Nehemia is door meerdere redacteurs bewerkt en bevat ook meerdere "belief systems".<sup>305</sup>

Vele Judeeërs zullen, bijvoorbeeld door hun huwelijk, buiten de strikte Gola-groep van Nehemia en Ezra zijn geplaatst. Ook hanteerden verschillende groepen in Judea verschillende "belief systems".

---

<sup>302</sup> Ahlström, *History of Ancient Palestine*, 880-882, stelt dat Ezra in 398 v.Chr. (het zevende jaar van Artaxerxes II) in Jeruzalem kwam. Een uitvoerige discussie over de twee mogelijkheden (458, het zevende jaar van Artaxerxes I of 398) vinden we bij Kellermann, "Erwägungen zum Problem der Esradatierung", *ZAW* 80, 55-87; Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, 16-24; Yamauchi, "The reverse order of Ezra/Nehemiah reconsidered", *Themelios* 5, 7-13 en Yamauchi, *Persia and the Bible*, 253-258. In laatstgenoemd boek, 255-256, deelt Yamauchi mee, dat er tot de zestiger jaren van de twintigste eeuw een groeiende consensus is geweest ten gunste van de omgekeerde volgorde, hoewel ook toen vele geleerden de traditionele orde (Ezra's komst in 458 v.Chr.) verdedigden. In 1968 heeft U. Kellermann twee en twintig argumenten voor de omgekeerde volgorde bestreden en sedert de zeventiger jaren is er groeiende steun voor de traditionele positie.

<sup>303</sup> Cf. noot 53 op pp. 19-20 in hoofdstuk 1.

<sup>304</sup> Bijv. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, XXIII-XLVIII.

<sup>305</sup> Als beschreven door Becking in "Is de Hebreeuwse bijbel een Hellenistisch boek? ", *NTT* 54, 1-17. Williamson onderzocht de "belief systems" in het boek Nehemia, Williamson, "The Belief System of the Book of Nehemiah" in Becking en Korpel, *The Crisis of Israelite Religion*, 276-287.

Het verbod op huwelijken met vrouwen uit de volkeren bestond al in Exodus 34 en Deuteronomium 7 en diende daar om afvalligheid van YHWH te voorkomen. Dit gevaar was niet denkbeeldig, zoals het voorbeeld van Salomo<sup>306</sup> en dat van Israël in Sittim tonen.<sup>307</sup> In het boek Ezra is deze bepaling van de Tora echter toegespitst op *ontbinding* van zulke huwelijken. “These measures, although rigid implications of the *torah*, are difficult to understand against all said in the *torah* of Moses about the protection of the poor and the needy. In other words: The belief in the idea of a “holy seed” is that central to Ezra that he is prepared to overlook other features of the moral code”, schrijft Becking.<sup>308</sup> Ook K.G. Hoglund merkt op, dat de maatregelen van Ezra en Nehemia tegen gemengde huwelijken een uitbreiding zijn van de pentateuchwetten. De terminologie, die in dit verband voorkomt in Ezra en Nehemia, vindt men, aldus Hoglund, nergens anders in de bijbel. De kwestie van “gemengd huwen” is essentieel bij de bepaling van wie mag behoren tot de “vergadering van de ballingen” en is dan ook een nieuwe manier om de gemeenschap van de restauratie na de (Babylonische) ballingschap te definiëren, volgens Hoglund.<sup>309</sup> Deze groep zag zichzelf als het Juda, dat rond de Tempel en op basis van de Tora het enig juiste (monotheïstische) “belief system” hanteerde. Men ontkende het bestaan van andere jahwistische groepen door de mythe te hanteren van “het lege land”<sup>310</sup> en beschouwde zichzelf als “de rest”,<sup>311</sup> die uit de ballingschap teruggekeerd was.<sup>312</sup> Niettemin was deze groep maar één van de vele groepen Joden na de ballingschap. S. Japhet noemt de volgende groepen:

---

<sup>306</sup> 1 Kon. 11 : 4-10.

<sup>307</sup> Numeri 25.

<sup>308</sup> Becking, “Continuity and Community: The belief system of the Book of Ezra”, in Becking en Korpel, *The crisis of Israelite Religion*, 271.

<sup>309</sup> Hoglund, *Achaemenid imperial administration in Syria-Palestina and the missions of Ezra and Nehemiah*, 34-36.

<sup>310</sup> Grabbe, “Israel’s historical reality after the Exile”, 22, in Becking en Korpel, *Crisis of Israelite Religion*, 9-32.

<sup>311</sup> Jes. 28 : 5; Jer. 23 : 3-4; Ez. 6 : 8-10.

<sup>312</sup> Becking, “Continuity and Community: The belief system of the Book of Ezra”, in Becking en Korpel, *Crisis of Israelite Religion*, 262, merkt op, dat in de lijsten van Ezra 2 en Neh. 7 de continuïteit met de pre-exilische gemeenschap wordt benadrukt door de teruggekeerden gelijk te stellen aan degenen, die Nebukadnezar in ballingschap had gevoerd. Zelfs het woord “nakomelingen” wordt vermeden.

- 1) de uit de ballingschap naar Juda teruggekeerden,
- 2) degenen, die in het land Juda waren achtergebleven en dus niet in ballingschap waren gevoerd,
- 3) de Israëlitische inwoners van Samaria en Galilea,
- 4) de gemeenschap van Judeese ballingen in Babylonië,
- 5) de gemeenschap van Judeeërs in Egypte.

De verschillende groepen gebruikten verschillende methoden<sup>313</sup> om met de realiteit van de verwoeste Tempel te Jeruzalem en het ineensinken van de davidische dynastie om te gaan, en er waren grote religieuze tegenstellingen tussen de groepen.

De aantallen van de in de ballingschap gevoerden en van de later terugkerenden waren zo gering,<sup>314</sup> dat sommige geleerden de ballingschap meer als een ideologisch gegeven zien.<sup>315</sup> De restauratie-gemeenschap van uit de ballingschap teruggekeerden, de Gola-gemeenschap, genoot echter de steun van de Perzische

---

<sup>313</sup>Japhet, "People and Land in the Restoration Period", in Strecker (ed), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 103-125.

Van de door Japhet bedoelde methoden noemt Becking, "Continuity and Discontinuity after the Exile. Some Introductory Remarks" in Becking en Korpel, *Crisis of Israelite Religion*, 4-5, er vier:

- A) Afstand doen van de traditionele religie en het wereldbeeld van de veroverende Babylonische macht overnemen. Zefanja 1 : 1-8 wijst op het overnemen van een Mesopotamische rite.
- B) Versterking van inheemse, Kanaänitische elementen in de jahwistische religie.  
De tegenstanders van Jeremia vereerden de "Koningin des Hemels". Dit is een epitheton voor Asjera.
- C) Een concentratie op jahwisme in een orthodoxe, exclusief monotheïstische vorm. De boeken Ezra en Nehemia weerspiegelen een vorm van religie, die men als fundamentalistisch kan bestempelen.
- D) Pogen het jahwisme te herformuleren in de religieuze, politieke en sociale context. Goede voorbeelden zijn Deutero-Jesaja, de laatste redacties van de pentateuchtradities, de Deuteronomistische Geschiedenis en de Kronistische Geschiedenis.

<sup>314</sup> Janssen, *Juda in der Exilszeit*, paragraaf 11; Alberty, *Religionsgeschichte*, II, 377; Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 15 en 17; Barstad, *The Myth of the Empty Land*.

Volgens Weinberg, *The Citizen-Temple Community*, 37 en 98-99, was het totale aantal ballingen niet meer dan 10% van de bevolking van Juda.

<sup>315</sup> Bijvoorbeeld Davies, "Exile? What Exile? Whose Exile?", in Grabbe (ed), *Leading Captivity Captive*, 128-138.

koning en voerde de Tora in, terwijl de herbouw door deze groep van de muren van Jeruzalem een Perzisch belang diende. In de ballingschap hadden de leidinggevendenden een minderheidsgroep gevormd in een overheersende omgeving, en direct na terugkeer uit de ballingschap zullen ze zich ook een minderheidsgroep gevoeld hebben, want de in Juda achtergebleven Judeeërs zullen als voorheen de verering van YHWH gecombineerd hebben met de verering van andere goden.<sup>316</sup>

Over minderheidsgroepen in een vreemde, overheersende omgeving heeft D.L. Smith een studie geschreven, onder vergelijking (als gezegd) met dergelijke groepen in onze tijd.<sup>317</sup>

Volgens Berquist lezen we in Trito Jesaja (Jes. 56-66) de discussies tussen drie groepen, namelijk de priesterlijke immigranten, de politici onder de immigranten en de in Juda achtergeblevenen en geborenen.<sup>318</sup> Zo is volgens hem Jes. 57 : 3-13 een reactie van de priesterlijke immigranten op de in Juda achtergeblevenen.<sup>319</sup>

Volgens R. Albertz echter is Jes. 56 : 9 - 57 : 21 een aanklacht van de vrome onderlaag van verarmde kleine boeren tegen de bovenlaag van de bevolking en

---

<sup>316</sup> Voor de zesde eeuw v. Chr. beschrijft Susan Ackerman dit in haar boek *Under Every Green Tree*.

<sup>317</sup> Smith, *The Religion of the Landless*. Hij wijst op de volgende sociale en sociaal-psychologische gedragspatronen, die hij “mechanisms for survival” noemt:

- 1) Structurele aanpassing - Veranderingen in leiderschap of veranderingen in de primaire sociale eenheden van de groep in kwestie.
- 2) Nieuwe leiders - die niet langer een strategie van (dikwijls gewelddadig) verzet voorstaan, maar die een strategie van sociaal verzet volgen.
- 3) Het creëren of uitbreiden van patronen van rituele praktijk, die rituele wapens of ritueel verzet vormen tegen vreemde invloeden. Zij vinden dikwijls uitdrukking in aandacht voor zuiverheid en zorg voor besmetting door vreemde elementen.
- 4) De creatie van nieuwe volksliteratuur of folklorepatronen, wat speciaal blijkt uit het op de voorgrond treden van het “helden-verhaal”, met de held als een nieuw rolmodel voor de groep.

<sup>318</sup> Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 74-78.

<sup>319</sup> Ackerman, *Under Every Green Tree*, 101 en 168-169 plaatst dit bijbelgedeelte in 535-520 v. Chr.

Schramm, *The Opponents of Third Isaiah*, 177, is van mening dat hier de traditionele syncretistische cultus van YHWH wordt aangevallen.

wordt in Jes. 57 : 3-5 de leiding aan misdadigers gelijk gesteld.<sup>320</sup> Het standpunt van Berquist, dat in Jes. 57 : 3-13 de vruchtbaarheidsreligie van de landelijke Judeërs en hun afgodendienst scherp wordt veroordeeld,<sup>321</sup> lijkt mij echter plausibeler, want het verdisconteert niet alleen sociale tegenstellingen, maar ook religieuze, en zoals we gezien hebben waren er grote religieuze tegenstellingen. Binnen de eerste van de door Japhet genoemde groepen waren wel sociale tegenstellingen, zoals we lezen in Nehemia 5, maar geen religieuze, al was men soms laks in het onderhouden van de wet.<sup>322</sup>

Exilische metaforen voor het gedrag van sociale groepen werden gegoten in de priesterlijke taal van “het zuivere” en “het onzuivere”. Dit blijkt uit de laatste laag van de redactionele activiteit aan de Tora, die men bron P noemt. Naar mijn mening is Ezechiël 8 een voorbeeld, evenals de zuivering van Jozua in Zach. 3. De ontbinding van gemengde huwelijken, de levitische aandacht voor zuivere categorieën en de vrees voor het overdragen van bederf hangen met elkaar samen en weerspiegelen de interesses van bannelingen in een minderheidspositie.<sup>323</sup> De Israëlitische wetten inzake zuiver en onzuiver zijn ouder dan de ballingschap, maar de exilische en post-exilische strata van juridisch debat en uitbreiding van deze wetten onthullen een overheersend verlangen om afscheiding van het onzuivere te handhaven en daarbij bezorgdheid over de overdracht van onreinheid door vreemdelingen. Dit is het meest dramatisch geïllustreerd in de ontbinding van gemengde huwelijken in de restauratieperiode.<sup>324</sup>

T.C. Eskenazi en E.P. Judd maken een vergelijking met de situatie in het huidige Israël.<sup>325</sup> Naar hun mening verscheen Ezra in 458, nadat zekere patronen al gevestigd waren, en gaf hij een meer stringente definitie van wat een Jood is, nadat eerder teruggekeerden geschikte huwelijkspartners gevonden meenden te hebben onder de Judese vrouwen, die niet in de ballingschap geweest waren. Dit

---

<sup>320</sup> Albertz, *Religionsgeschichte*, II, 551-552.

<sup>321</sup> Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 75.

<sup>322</sup> Cf. Neh. 13.

<sup>323</sup> Smith, *Religion of the Landless*, 140-145.

<sup>324</sup> Smith, *Religion of the Landless*, 203.

<sup>325</sup> Eskenazi en Judd, “Marriage to a Stranger in Ezra 9-10”, in Eskenazi en Richards (ed), *Second Temple Studies* 2, 266-285.

vergelijken zij met het moderne Israël, waarin (1) de definitie van wat een Jood is geleidelijk aan ontstond, in een ontwikkeling van een brede categorie naar een smalle. Velen, die zichzelf Jood noemden en met een Jood getrouwd waren, bleken later volgens de interpretatie van het Opperrabinaat van de wet van 10 maart 1970 geen rechtsgeldig huwelijk te hebben gesloten.

(2) Er was een interreligieuze kloof, die er toe leidde dat een groep Joden de anderen formeel en publiekelijk als heidenen en vreemdelingen karakteriseerde.<sup>326</sup>

Dit nu zou ook kunnen gelden voor de ontwikkeling van het Jodendom na de Babylonische ballingschap, waarin het boek Ezra in de tweede eeuw grote invloed gekregen zal hebben. Hoewel ook Nehemia oog heeft voor de zuiverheid en begrensdsheid van de Gola-groep en hij zich verzet tegen overtreding van de bepalingen in Exodus 34 en Deuteronomium 7, gaat hij niet zover om ontbinding van de gemengde huwelijken te eisen,<sup>327</sup> waarop Ezra nu juist de nadruk legt. Het extremisme van Ezra,<sup>328</sup> dat Eskenazi en Judd in het midden van de vijfde eeuw plaatsen, past naar mijn mening ook goed in het begin van de tweede eeuw, toen de traditiegetrouwe Judeeërs omringd werden door Hellenisten, en Ezra, als de grote schriftgeleerde, het voorbeeld werd voor de wetsgetrouwe en traditionalistische Judeeërs in Jeruzalem.<sup>329</sup> Ezra, die streefde naar ontbinding van huwelijken met wat volgens zijn opvatting vreemde vrouwen waren, zal vooral bij

---

<sup>326</sup> Eskenazi and Judd, "Marriage to a Stranger", 283.

<sup>327</sup> Nehemia 13 : 23-28.

<sup>328</sup> Die de vreemdeling demoniseert, want van de volkeren, genoemd in Ezra 9 : 1 bestonden er in de Perzische tijd al vier niet meer. Zie Becking, "Continuity and Community: The belief system of the book of Ezra", in Becking en Korpel, *The crisis of Israelite religion*, 275.

<sup>329</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 124-125.

isolationalistische groepen veel invloed gehad hebben. Het gegeven van de vreemde vrouwen in het Simsonverhaal kan duiden op de Perzische tijd als ontstaansperiode, maar ook op de Hellenistische tijd, meer speciaal op de tijd van de Hasmoneeën. In het Simsonverhaal treden de vreemde vrouwen en de gevaren van de omgang met vreemde vrouwen sterk op de voorgrond. Vrouwen, die of Filistijnse zijn of met de Filistijnen heulen. Dit valt temeer op, wanneer het verhaal van het huwelijk in Ri. 14 door de bijbelschrijver is geschreven als een getuigenis tegen de vreemde vrouw.<sup>330</sup>

De held in de Simsonverhalen gaat te gronde door toedoen van vreemde vrouwen. Het verhaal kan geschreven zijn in een tijd, waarin het gevaar van vreemde invloeden in de vertrouwde traditionalistische gemeenschap urgent werd. Spreuken 1 - 9, waarin ook gewaarschuwd wordt tegen de vreemde vrouw, is vermoedelijk geschreven tussen 330 - 250, dus in de Hellenistische periode.<sup>331</sup> In het Sorekdal, aan de grens van Yehud en buiten de directe invloedssfeer van Jeruzalem, kunnen in de Perzische tijd of later groepen van buitengesloten zijn ontstaan, die niet voldeden aan de strenge normen van Nehemia en Ezra en die later sterk onder Hellenistische invloed kwamen. In deze groepen zouden de volksverhalen over Simson kunnen zijn ontstaan.

#### 5.2.5. Geschiedkundige opmerkingen over de Hellenistische tijd.<sup>332</sup>

Het Hellenisme is een vermenging van Griekse en semitische elementen,<sup>333</sup> aanvankelijk door Alexander de Grote afgedwongen, maar daarna geleidelijk aan

---

<sup>330</sup> Het lijkt mij aannemelijk, dat het verhaal van het huwelijk van Simson door de bijbelschrijver is geschreven. Ik acht dit plausibeler dan de opvatting, dat het verhaal van het huwelijk met de Timnitische en het verhaal van Simson en Delila onafhankelijk van elkaar zijn ontstaan en als twee aparte vertellingen door de bijbelschrijver in de Simsoncyclus zijn ingevoegd.

<sup>331</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 275.

<sup>332</sup> Geraadpleegde literatuur: Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, I; Hengel, *Judentum und Hellenismus*; Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*; Schiffman, *From Text to Tradition*.

<sup>333</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 191-192 en 197-198.

gegroeid, omdat de Griekse kolonisten en militairen niet bepaald cultuurdragers waren en beïnvloed werden door de culturen, waarmee zij in aanraking kwamen, terwijl ook huwelijken tussen Grieken en Semieten veel voorkwamen. Ook de verering van Griekse goden was in feite de verering van semitische goden, aan wie Griekse namen gegeven werden.

De Hellenistische periode begint met de veroveringen van Alexander van Macedonië ( “de Grote”), die in 334 de Dardanellen overstak naar Klein-Azië, dat hij zonder moeite veroverde.<sup>334</sup>

Nadat hij tenslotte het Perzische rijk had veroverd, riep hij zichzelf uit als opvolger van Darius tot koning van het gehele rijk, wat verzet bij de Grieken opriep, omdat hij zich als een Perzische koning gedroeg. In 323 stierf hij, 32 jaar oud, in Babylon.

Na Alexanders dood voerden zijn generaals, de Diadochen (= opvolgers) onderling oorlogen, van 323 - 281. Meermalen is het rijk onder hen verdeeld.<sup>335</sup>

De laatste verdeling was in 281, vanaf die tijd heersten nakomelingen van Antigonos over Griekenland en Macedonië, de Seleuciden over Syrië en Mesopotamië, en de Ptolemeeën over Egypte, maar ook over Syrië en Palestina,

---

<sup>334</sup> Veel steden kwamen namelijk in opstand tegen de door de Perzen benoemde bestuurders en kozen voor een democratisch bestuur, dat op zijn beurt voor Alexander koos. Vanuit Klein-Azië trok hij naar het zuiden, versloeg de Perzische koning Darius in 333 v.Chr. bij Issus, trok verder naar Phoenicië, waar alleen Tyrus tegenstand bood maar in 332 v.Chr. werd veroverd, trok langs de kust naar Gaza, dat na een verzet van twee maanden werd veroverd, verwoest en daarna opnieuw, als Griekse polis, gesticht werd en ging naar Egypte, dat zich zonder verzet aan hem onderwierp in 332 v.Chr.. Daarna trok hij terug langs de kust en verscheen in 331 v.Chr. in Syrië, waar hij een opstand in Samaria neersloeg. Vervolgens trok hij over de Eufraat en de Tigris op naar Perzië. In 331 versloeg hij Darius bij Gaugamela. Via Babylon en Persepolis bereikte hij Ekbatana in 330 v.Chr. Darius bleek te zijn vermoord door zijn satraap Bessus. Deze werd in 329 v.Chr. door Alexander geëxecuteerd. Alexander trok verder en bereikte noordelijk India (het huidige Pakistan), maar toen vonden zijn soldaten het genoeg en moest Alexander noodgedwongen terugkeren.

<sup>335</sup> In 311 v.Chr. was de situatie zó, dat Antigonos over Azië regeerde, Cassander over Macedonië, Ptolemeus over Egypte en Seleucus over Babylonië. Nadat de oorlogen waren voortgezet en Antigonos in 302 was gedood, vond in 301 v.Chr. opnieuw een verdeling van het rijk plaats, waarna Cassander over Macedonië regeerde, Lycimachus over Azië en Thracië, Ptolemeus over Egypte en de facto



die pas in 200 ook de facto in Seleucidische handen kwamen, als gevolg van een verovering door de Seleucied Antiochus III, “de Grote”.

Gedurende de periode van de Diadochen is Palestina vijf keer steeds in andere handen gekomen.<sup>336</sup> Het zal duidelijk zijn, dat deze militaire activiteiten een verwoestend effect gehad zullen hebben op de bevolking en de economie van het land.

Het bestuur van de Ptolemeeën was sterk gecentraliseerd, het hele rijk werd als persoonlijk bezit van de koning beschouwd.<sup>337</sup> De omvang en diversiteit van het Seleucidenrijk vereiste echter een andere aanpak, waarin de Griekse polis een belangrijke rol speelde.<sup>338</sup> De Griekse steden fungeerden als bondgenoten van de Seleucidische heersers.<sup>339</sup> Zij zullen gehaat zijn geweest bij de boeren en het verhaal, waarin de “boerenhercules” Simson de stadspoort van Gaza, één van de Griekse kuststeden, wegdraagt zullen de boeren met veel plezier hebben aangehoord.

Een stad werd een Griekse polis door de vorming van een burgerij (demos), die “vrij” was, dat wil zeggen niet onderworpen aan enigerlei macht buiten de stad en die “autonoom” was, dat wil zeggen de stadszaken behandelde volgens zijn eigen wetten. De gehele demos oefende de macht uit in de stad en ieder kon zijn mening geven in de algemene vergadering (ecclesia). Voor het dagelijks bestuur kozen de burgers een stadsraad, de boulé. De Griekse polis was niet een stad in onze betekenis van het woord, maar was in feite een kleine staat, waartoe ook de omringende dorpen behoorden.<sup>340</sup> Elke polis was echter niet alleen een politieke, maar ook een religieuze instelling, die zijn eigen god en bewaarder van de stad

---

over het door hem veroverde Syrië en Palestina, dat de iure aan Seleucus was toegewezen en Seleucus over Babylonië, Armenië en Syrië.

<sup>336</sup> Schiffman, *From Text to Tradition*, 63.

<sup>337</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 33.

<sup>338</sup> Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, I, 270.

<sup>339</sup> Als de koning delen van het domein verkocht, zodat het verkochte land en de dorpen in privé bezit overgingen, dan eiste hij dat dit aan het gebied van een stadsstaat zou worden toegevoegd. Het was dus het beleid van de Seleuciden dat land aan de kroon of aan een stadsstaat toebehoorde, aldus Ferguson, *Greek Imperialism*, 204. De boeren, die het land bewerkten, waren praktisch lijfeigenen (Ferguson, *op. cit.*, 206).

<sup>340</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, I, 22-29.

vereerde, wiens cultus centraal stond in het religieuze leven van de demos.<sup>341</sup>

Naast de demos woonden er overigens “bijwoners” in de polis, maar die hadden geen enkele zeggenschap of invloed.

Deze steden bevorderden sterk het Hellenisme in Palestina.<sup>342</sup> De Phoenicische steden waren al heel snel veranderd van oosterse steden in Griekse poles, maar ook de andere steden langs de Middellandse Zee, vanaf de Egyptische grens tot aan Tyrus, werden Griekse steden. Tot deze Griekse poles behoorden ook Gaza en Askelon.

De Griekse poles aan de kust van de Middellandse Zee representeerden de overheersende Helleense macht.<sup>343</sup> De kustbevolking werd toen volgens R. de Vaux “Filistijnen” genoemd. De volksverhalen en -anekdotes in Ri. 13 - 16, waarin de haat tegen de “Filistijnen” werd geventileerd, zullen populair geweest zijn. De haat blijkt bijvoorbeeld uit het feit, dat de Septuaginta vanaf het boek Richteren de Filistijnen ἀλλοφύλοι noemt.<sup>344</sup>

Een tweede concentratie van Griekse steden was in Transjordanië.<sup>345</sup> Jeruzalem en Juda (Yehud) werden in de Perzische tijd bestuurd door een gouverneur en door de edelen, een groep grootgrondbezitters. De macht van de gouverneur of “vice satraap” of “assistent satraap” nam echter af en rond 300 was deze functie geheel verdwenen.<sup>346</sup> Volgens H.G. Kippenberg<sup>347</sup> wilden de Perzen een priesterstaat begunstigen als tegenwicht tegen politiek heldencharisma. Een hiërocratie achtten

---

<sup>341</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 28.

<sup>342</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 91.

<sup>343</sup> De Vaux, “Les Philistines dans la Septante”, in Schreiner (ed), *Wort, Lied und Gottesspruch*, I, 185-194. Zie ook Tcherikover, *Hellenistic Civilization* I, 91-96.

<sup>344</sup> De Vaux, “Les Philistines dans la Septante”, 192-193.

<sup>345</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 91-105.

<sup>346</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 59.

<sup>347</sup> Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, 69. Hij deelt ook mee, dat de joodse gemeente in Elephantine in 410 v. Chr. de Joden om hulp had verzocht. De brief werd geadresseerd aan de (Perzische) stadhouder Bagoas, aan de hogepriester Jehochanan en de priesters in Jeruzalem zowel als aan de leiders van de Joden. De hogepriester en de priesters staan dus voorop.

zij gunstig ter pacificering van onderworpen volkeren. Men zie ook Ezra 7 : 21-24. De boeken Ezra en Nehemia versterkten de hiërocratische positie.<sup>348</sup>

Blijkens Bickermann<sup>349</sup> betaalde in het Seleucidische Jeruzalem de hogepriester de tribuut voor het volk aan de koning. Rond 400 stonden naast de hogepriester nog zijn ambtsgenoten, de priesters, en verder behoorden de familiehoofden tot de regerende senaat van de natie, tot de geroesia. De (economische) verantwoordelijkheid van de hogepriester tot tribuutbetaling gaf hem echter geleidelijk aan een uitzonderingspositie als van een regerend vorst, zoals blijkt uit het verslag van Hekataios van Abdera.<sup>350</sup> Die deelde omstreeks 300 mee, dat de priesters met aan het hoofd de hogepriester het land besturen.<sup>351</sup> De erfelijke post van hogepriester werd steeds bekleed door een lid van de familie van de Oniaden.<sup>352</sup>

---

<sup>348</sup> Cf. Davies en Finkelstein (ed), *The Cambridge History of Judaism*, II, 528, over de tegenstelling tussen apokalyptische, visionaire tendensen en hiërocratische tendensen.

<sup>349</sup> Bickermann, *Der Gott der Makkabäen*, 56-58.

<sup>350</sup> Hekataios van Abdera was een Griekse geschiedschrijver, die leefde in de tijd van Alexander de Grote en Ptolemeüs I. Hij schreef over de Joden in het kader van zijn overzicht van de emigratie van Egyptenaren naar andere landen. Omstreeks 300 v.Chr. schreef hij, dat in oude tijden na een pestepidemie de vreemdelingen uit Egypte werden verdreven. Het grootste deel werd naar Judea verdreven, dat toen geheel onbewoond was. De kolonie werd geleid door Mozes, die naast andere steden ook Jeruzalem stichtte. Ook stichtte hij de tempel, maakte wetten en politieke instellingen en stelde vormen van verering in. Tevens deelde hij de inwoners, de Joden, in twaalf stammen in. Beelden werden niet gemaakt, omdat Mozes van mening was dat God geen menselijke vorm heeft. De hemel, die de aarde omringt, is alleen goddelijk en beheerst het universum. Mozes koos de bekwaamste mensen uit om de natie te leiden en benoemde hen tot priesters, met de taak in de tempel te dienen en offers aan hun God te brengen. Hij benoemde deze zelfde mannen tot rechters in alle belangrijke zaken en droeg hen op de wetten en instellingen te handhaven. Daarom hebben de Joden geen koning en berust het gezag over het volk bij die priester, die zijn collega's in wijsheid en deugdzaamheid overtreft. Zij noemen hem de hogepriester en menen dat hij tegenover hen optreedt als een boodschapper van Gods geboden.

Dit verslag van Hekataios is ons overgeleverd door de Romeinse geschiedschrijver Diodorus Siculus in boek XL, 3 (Bibliotheca Historica van Photius).

<sup>351</sup> Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 216.

<sup>352</sup> In de jaren 201-198 v.Chr. waren er twee partijen in Jeruzalem en Juda. De hogepriester Simon, bijgenaamd "de rechtvaardige", stond aan het hoofd van de pro-Seleuciden partij. Hyrcanus, de zoon van Tobias (die de stamvader van de rijke en Hellenistische Tobiaden was) stond aan het hoofd van de pro-Ptolemeeën partij.

De Seleucidenkoning Antiochus III die, zoals we gezien hebben, Palestina op de Ptolemeeën veroverde, stond de Judeeërs toe om te leven “overeenkomstig hun voorvaderlijke wetten”.<sup>353</sup>

De Oniade Simon de rechtvaardige werd als hogepriester opgevolgd door Onias III, en Antiochus III als koning door Seleucus IV. Onias III werd door een zekere Simon, opziener van de Tempel, aangeklaagd wegens samenzwering tegen de Seleuciden en toen Onias naar Antiochië reisde om zich te verdedigen, werd Seleucus IV vermoord vóór zijn aankomst. Die werd opgevolgd door Antiochus IV Epiphanes. Onias’ beroep op deze Antiochus was blijkbaar onsuccesvol en Jason, de broer van Onias, bood aan Antiochus een groot bedrag aan als deze hem tot hogepriester wilde benoemen. Tevens bood hij een som geld aan opdat Antiochus Jeruzalem tot een Griekse polis zou maken, waarbij de leden van de demos Antiochenen zouden heten. Jason behoorde tot de Hellenisten, maar hij was een gematigde Hellenist. Jason werd inderdaad tot hogepriester benoemd en bleef in functie tot 171. Toen bood Menelaos, een broer van bovengenoemde Simon, die gesteund werd door de Hellenistische Tobiaden, maar niet behoorde tot de familie van de Oniaden, een zeer groot bedrag aan Antiochus IV voor het hogepriesterschap. Hij kreeg deze functie, maar toen hij tempelschatten ging uitdelen aan Antiochus’ generaal Andronicus, kwam het volk in opstand. Menelaos behoorde tot de extreme Hellenisten, maar de opstand van het vrome, wetsgetrouwe volk was niet een reactie op het Hellenisme, maar op de plundering van de Tempel.<sup>354</sup> Op aandringen van Menelaos verbood Antiochus vervolgens dat de Joden zouden leven naar de voorvaderlijke wetten en gebruiken, en werd Jeruzalem een Griekse polis. Zeus Olympios (hier een Griekse benaming voor Baäl Sjamem) werd de hoogste god in de Jeruzalemse Tempel, terwijl daarnaast Athena en Dionysus<sup>355</sup> vereerd werden.<sup>356</sup> In de ogen van de Grieken vereerden

---

<sup>353</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 78-83 en 87.

<sup>354</sup> Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 280-281.

<sup>355</sup> Zie 2 Makk. 6 : 7.

<sup>356</sup> Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, 112.

de Joden de “God des Hemels” (Baäl Sjamem), zodat naar hun mening in de Tempel niets veranderde. De Seleucidische generaal Apollonius bouwde midden in Jeruzalem een fort, bekend als de Akra, met een bezetting van Hellenistische Syriërs.

De wetsgetrouwe Joden, de chassidiem, verzetten zich en hun verzet kreeg kracht toen de Hasmoneeënfamilie de leiding nam, te weten Mattathias en zijn vijf zoons.<sup>357</sup> Zij behoorden tot de verarmde priesters en waren uit Jeruzalem naar Modein gevlucht. Van daaruit leidde eerst Mattathias de opstand en vervolgens, na zijn overlijden, zijn zoon Judas, bijgenaamd de Makkabeeër (het Hebreeuwse woord מַכַּבִּי betekent “hamer”). De oorlogen van de Makkabeeën begonnen in 168 en na verschillende overwinningen behaald te hebben, veroverde Judas in 164 Jeruzalem (maar niet de Akra) en zuiverde de Tempel, die opnieuw werd ingewijd.<sup>358</sup> Daarna verlegde Judas zijn aandacht naar Idumea, Galilea en Transjordanië. Vele Joden wilden echter slechts de vrijheid om hun traditionele geloof te kunnen beoefenen en sloten vrede met de Seleuciden, toen die een aanvaardbare hogepriester, te weten Alcimus, die waarschijnlijk een Oniade was, in zijn ambt bevestigden. De Makkabeeën hadden echter nationalistische oogmerken. Judas versloeg een Syrisch leger, maar werd in 161 zelf door de Syriërs verslagen en gedood. Zijn broer Jonathan volgde hem op als leider van het verzet. De bijdrage van Judas aan het verzet is geweest, dat hij een groot en sterk leger had opgebouwd.<sup>359</sup> Daar de meeste Joden de Seleucidische regering weer hadden geaccepteerd na de benoeming van Alcimus tot hogepriester, moest Jonathan voortdurend pogen te ontkomen aan achtervolgingen door de Syriërs. Hij slaagde daarin, maar zijn broer Johannes werd gedood.

Later sloot Jonathan een wapenstilstand met de Syrische generaal, die vervolgens het land verliet. In 160 stierf de hogepriester en er werd geen opvolger benoemd, totdat in 153 Demetrius I in zijn positie als koning van het Seleucidenrijk werd bedreigd door Alexander Balas, die de steun van de Romeinen genoot. Demetrius

---

<sup>357</sup> Johannes, Simon, Judas, Eleazar en Jonathan.

<sup>358</sup> De Joden vieren dit in het Chanoeka feest.

<sup>359</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 223.

zocht bondgenoten en deed een vredesvoorstel aan Jonathan, die de bevoegdheid kreeg om een leger te verzamelen. Jonathan trok daarop naar Jeruzalem en versterkte die stad. Alexander Balas bood aan Jonathan echter het ambt van hogepriester aan. Op het Loofhuttenfeest in 153 deed Jonathan een door Alexander Balas geschonken purperen mantel aan, zette een eveneens ten geschenke ontvangen gouden kroon op zijn hoofd en hiermee begon het hogepriesterschap van de Hasmoneeën. Jonathan had een juiste keus gemaakt, want Alexander versloeg en doodde Demetrius in een veldslag in 151. In 147 poogde de zoon van Demetrius het koningschap van zijn vader te heroveren op Alexander. Hij benoemde Apollonius tot gouverneur over Syrië en deze streed tegen Jonathan, maar Jonathan versloeg hem en veroverde de steden Joppe en Asdod, terwijl Askelon zich vrijwillig aan hem overgaf. Als beloning gaf koning Alexander hem ook nog Ekron met het omliggende gebied. Het zal hier vooral om het omringende gebied zijn gegaan, want Ekron had als stad geen betekenis meer.<sup>360</sup>

In 145 versloeg Demetrius II echter Alexander en werd koning over het Seleucidische rijk. Na onderhandelingen en ondanks het feit dat Judeeërs beschuldigingen tegen hem inbrachten, verkreeg Jonathan concessies van Demetrius, werd hij in zijn hogepriesterschap bevestigd en mocht hij Juda met de veroverde gebieden besturen.

Niet lang daarna kroonde Tryphon, een generaal van Alexander, diens zoontje tot koning Antiochus VI. In de strijd, die volgde, werd Demetrius verslagen, maar hij kon vluchten en werd niet gedood. Antiochus VI bevestigde Jonathan in zijn ambten en Jonathans broer Simon werd generaal over alle militairen van Tyrus tot de Egyptische grens. Later nodigde Tryphon Jonathan uit om naar de Seleucidische hoofdstad te komen teneinde een verdrag te sluiten, waarbij het Seleucidische bestuur over Palestina formeel zou worden opgeheven. Toen zij in de stad aankwamen werd Jonathans lijfwacht echter vermoord en Jonathan gevangen genomen. Kort daarna werd ook hij gedood en vervolgens vermoordde Tryphon Antiochus VI en besteeg hij zelf de troon.

---

<sup>360</sup> Zie pagina 288 en noot 272 in dit hoofdstuk.

Na de dood van Jonathan werd in 143 zijn broer Simon de leider van de Hasmoneeën, die inmiddels door de meerderheid van de Palestijnse Joden als leiders waren geaccepteerd. Simon voerde onderhandelingen met Demetrius II, die vergaande concessies deed. Yehud werd nu een onafhankelijke staat, die enige jaren rust kende, zoals 1 Makk. 14 : 4 - 15 verklaart. De godsdienst van de Hasmoneeën werd aan ieder dwingend opgelegd. In 141 veroverde Simon de Akra, evenals Bet-Sur, waarheen afvalligen gevlucht waren.<sup>361</sup>

In 135 werd Simon door zijn schoonzoon vermoord. Hij werd opgevolgd door zijn zoon Johannes Hyrcanus, die in zijn regering weinig gestoord werd door de Seleuciden, omdat deze voortdurend betrokken waren in gevechten tussen verschillende troonpretendenten. Dit gaf Johannes Hyrcanus dan ook de mogelijkheid om het gebied van Juda voortdurend uit te breiden, onder andere met Idumea, waarvan de bewoners gedwongen werden tot het jodendom van de Hasmoneeën over te gaan. In 104 stierf Johannes Hyrcanus een natuurlijke dood. Zijn opvolger Aristobulus I regeerde één jaar en droeg als eerste de diadeem als koning. De voorafgaande Hasmonese hogepriesters hadden geregeerd zonder de titel van koning te gebruiken.

Zijn opvolger Alexander Janneus (103-76) breidde het gebied verder uit, maar had te maken met intern verzet tegen zijn regering, dat hij wreed onderdrukte. Toen hij in 76 stierf omvatte het koninkrijk een gebied zo groot als het rijk van Salomo, zoals blijkt uit het kaartje op de volgende pagina<sup>362</sup>. Van de vroegere Filistijnse pentapolis resteerden nu alleen nog Askelon en Gaza, dat door Simon veroverd was en bevolkt met “mannen, die de wet onderhielden” (1 Makkabeeën 13 : 48). Alexander Janneus’ tegenstanders, de Farizeeën, domineerden tijdens de regering van Alexandra Salome (76-67), de echtgenote van Alexander, die hem was opgevolgd. Haar oudste zoon Hyrcanus werd hogepriester, maar haar zoon Aristobulus riep zichzelf uit tot koning toen zijn moeder ziek werd. Na haar dood voerden deze zoons onderling oorlog, totdat de Romeinse generaal Pompeus tussenbeide kwam en Juda tot een vazalstaat van Rome maakte. Hyrcanus bleef

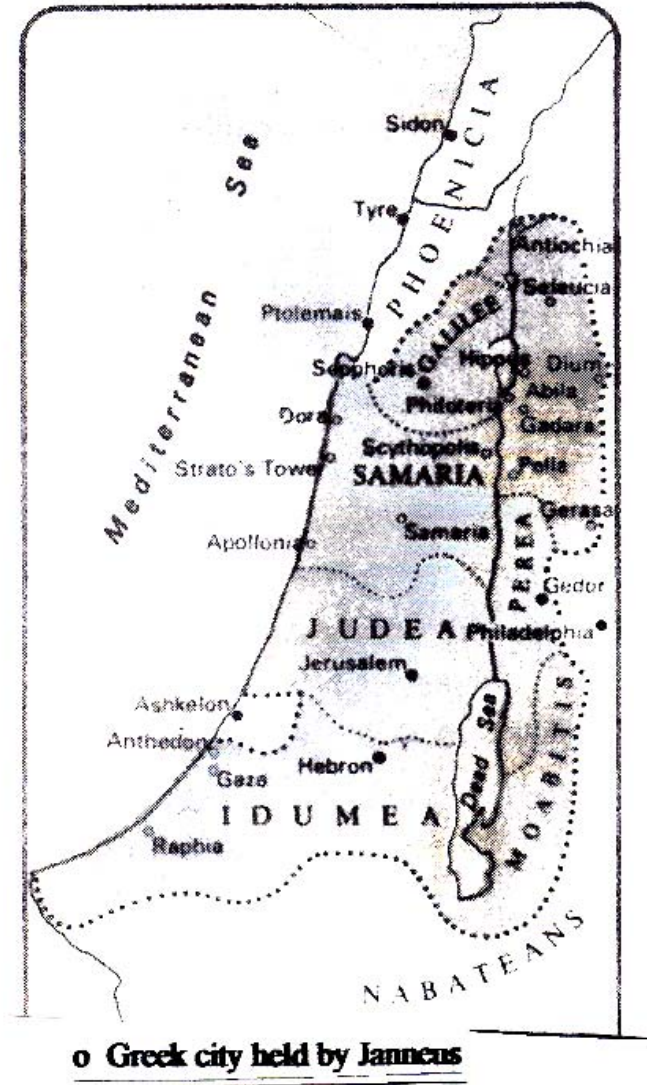
---

<sup>361</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 531-532.

<sup>362</sup> Schiffman, *From Text to Tradition*, 101.

hogepriester, maar Aristobulus en zijn zoons werden als gevangenen meegenomen naar Rome.

The Hasmoneans (2nd-1st cent. B.C.E.)



Kaartje in L.H. Schiffman, *From Text to Tradition*, 101



### 5.2.6. Datering van Richteren 13-16.

In welke van de genoemde perioden is Richteren 13-16 het meest plausibel te positioneren?

Het is theoretisch natuurlijk niet onmogelijk, dat de verhalen over Nisos en Pterelaos via enkele zeerovers in het Kanaänitische kustgebied zijn doorgedrongen, maar bij Simson gaat het om de gehele haardos, die nooit afgeschoren werd, en dit in combinatie met zijn geweldige kracht wijst eerder op solaire motieven. Door zijn grote lichaamskracht doet Simson ook aan Herakles denken en ook dan is de oudste periode van de Filistijnen niet de meest voor de hand liggende. Verder wijzen de betrekkingen tot andere bijbelteksten en bijbelse motieven op kennis van Tora en Profeten bij de auteur.

Noch de oudste tijd van Israël, zoals reeds betoogd is, noch de oudste tijd van de Filistijnen zijn waarschijnlijk als ontstaanstijd van de Simsoncyclus.

Zouden de Simsonverhalen dan in de Perzische tijd ontstaan kunnen zijn?

Het verzet tegen vreemde vrouwen blijkt duidelijk uit de Simsonverhalen, maar de invloed van de grote schriftgeleerde Ezra werd pas duidelijk merkbaar in de Hellenistische tijd, voordien wordt Ezra niet eens genoemd. Het isolationisme is na de Babylonische ballingschap kenmerkend voor sommige groepen Judeeërs, maar zeker ook voor groepen in de Hellenistische tijd, gezien de Makkabeeënboeken. Ook het monotheïsme en het aspect van de lijdende knecht dateren van na de Babylonische ballingschap, maar zijn sedertdien kenmerkend gebleven voor het Tora-getrouwe Jodendom.

Het meest plausibel lijkt mij daarom de Hellenistische tijd.

In deze tijd is duidelijk sprake van haat tegen de “Filistijnen”, de bewoners van de kust van de Middellandse Zee, evenals in de oudste periode van Israël. De Griekse poles aan de kust van de Middellandse Zee steunden de overheersende Seleuciden. De Filistijnen worden in de Septuaginta vanaf het boek Richteren ἄλλοφυλοι genoemd en niet φυλιστίμ of ἄλλογενεῖς. Ze zijn van een andere ras, van elders gekomen en hebben zich gevestigd in het land dat aan de nakomelingen van Abraham beloofd was, aldus De Vaux.<sup>363</sup> Het opvallende individualisme en de

---

<sup>363</sup> De Vaux, “Les Philistines dans la Septante”, 190-191.

eigenzinnigheid<sup>364</sup> van Simson, de “boerenhercules”,<sup>365</sup> die net als Herakles door een vrouw te gronde gaat, alsmede een eventuele verwekking vanuit de wereld der goden<sup>366</sup> en de solaire aspecten<sup>367</sup> wijzen echter op de Hellenistische tijd. Het individualiseren en vereren van Helios begint vanaf de vierde eeuw.<sup>368</sup> De opvolgers van Alexander de Grote, de Diadochen, begunstigten de cultus van de zon.<sup>369</sup> Bij de verering van Mithra, die gelijk gesteld wordt aan de zon,<sup>370</sup> moeten we zelfs denken aan de romeinse tijd.<sup>371</sup>

Alexander de Grote beschouwde Herakles als een voorvader. Hij noemde zijn zoon Herakles en bracht offers aan Herakles.<sup>372</sup>

In de Hellenistische tijd werd de zuidelijke kuststrook aangeduid als “land der Filistijnen”,<sup>373</sup> hoewel de daar gelegen steden Grieks waren geworden. De gehele kuststrook was in die tijd sterk gehelleniseerd. De bevolking was aangegroeid met

---

<sup>364</sup> Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 135, deelt mede, dat de filosofische leer van het sterke individu, van de Übermensch, door Alexander de Grote in de werkelijkheid werd uitgevoerd. Van toen af werden de Grieken vertrouwd gemaakt met de erkenning van het recht van het sterke, snel handelende individu, dat alleen op zichzelf vertrouwt. Uit de bewondering voor de “Übermensch” vloeide de heerserscultus voort. Indrukwekkende helden werden aan goden gelijk gesteld (Nilsson, *Geschichte* II, 137).

Zie ook Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, I, 134, 139 en 159.

Met dit denken was ieder in de tweede eeuw voor Christus zo vertrouwd, dat ook de orthodoxe jahwist Jezus ben Sirach (voor wie wijsheid als gift van God alleen te vinden is bij wie, zoals Daniël, de geschreven geboden naleeft (*Ecclesiasticus* 24 : 23 (Ned. 26) juncto 1 : 26, 6 : 37 en 15 : 1, cf G. Boccaccini, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, 136)) de lof zingt van de grote mannen in Israëls geschiedenis (*Ecclesiasticus*, capita 44 - 50).

<sup>365</sup> Zie p. 274 van deze dissertatie.

<sup>366</sup> Sedert de vierde eeuw voor Christus ontstaat de gedachte, dat een op de voorgrond tredende man door een godheid is voortgebracht, aldus Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 139.

<sup>367</sup> De vuurverschijnselen en de combinatie van lang haar en kracht zijn solaire motieven. Bovendien draagt Simson zijn haar, net als Helios, in zeven strengen gevlochten.

<sup>368</sup> Gordon, “Helios”, in *DDD*, 395.

<sup>369</sup> Maier, “Die Sonne im religiösen Denken des antiken Judentums”, in Haase (ed), *Religion*, Principat 19, 353.

<sup>370</sup> Gordon, “Helios”, in *DDD*, 398.

<sup>371</sup> Vermaseren, “Mithras in der Römerzeit”, in Vermaseren (ed), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 96-120.

<sup>372</sup> Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 145 en 154.

<sup>373</sup> Bijvoorbeeld in 1 Makk. 3 : 24.

Griekse en Syrisch-Hellenistische kooplieden en kolonisten en vereerde Griekse goden en helden.<sup>374</sup>

In de Hellenistische tijd bestond Beth-Semes al eeuwen niet meer,<sup>375</sup> zodat de verwijzing van Gunkel naar Beth-Semes in de Hellenistische tijd geen betekenis heeft. Ook was de cultus van de zon niet bijzonder populair in Syrië-Palestina in de IJzertijd.<sup>376</sup>

De volksverhalen over Simson, mede gelet op de vuurverschijnselen en op de naam Simson, zouden dus in de Hellenistische tijd kunnen passen..

Het is niet noodzakelijk, dat de Simson van de volksverhalen de zonnegod zelf is of een zoon van de zonnegod. Als hij is voortgebracht vanuit de wereld van de goden, dan behoort hij, gezien de naamgeving, bij de zonnegod, die men zich als zijn persoonlijke beschermer kan voorstellen, zoals ook bij Gilgamesj het geval was.<sup>377</sup> In de oudheid kon in zo'n geval die relatie als dermate intensief worden voorgesteld, dat er soms een gelijkstelling plaatsvond. Ook dat lezen we in het Gilgamesj epos.<sup>378</sup>

Een andere mogelijkheid is, dat Simson door de vertellers van de volksverhalen gezien werd als de zoon van Baäl Sjamem, zoals Herakles de zoon van Zeus was. Baäl Sjamem, in de tiende eeuw een god van de Phoenicische plaats Byblos, werd later wijd en zijd vereerd, nadat hij, de onweersgod (zoals Baäl Sapon) en vruchtbaarheidsgod, ook El-achtige trekken had aangenomen en Els plaats als "Heer des hemels" had ingenomen. Hij werd tenslotte als de hoogste god van de Syrische religies vereerd.<sup>379</sup>

---

<sup>374</sup> De Vaux, "Les Philistines dans la Septante", 185-194. Zie ook Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, I, 91-96.

<sup>375</sup> Het lag sedert circa 670 v. Chr. geheel verlaten, volgens Bunimovitz en Lederman, "Beth-shemesh. Culture Conflict on Judah's Frontier", *BAR* 23, 48.

<sup>376</sup> Lipiński, "Shemesh", in *DDD*, 765.

<sup>377</sup> George, *The Epic of Gilgamesh*, 24-26, Tablet III, regels 43-115; 42, Tablet V, regels 137-144; 55; 71.

<sup>378</sup> George, *Epic of Gilgamesh*, 71, Tablet IX regels 38-196.

<sup>379</sup> Bickermann, *Der Gott der Makabäer*, 113. Men zie ook Gese, "Die Religionen Altsyriens", in Gese, Höfner, Rudolph; *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Die Religionen der Menschheit, Band 10, 182-185.

De naamloze God van de Joden werd door de Grieken gelijkgesteld aan Zeus Olympios,<sup>380</sup> de almachtige in de hemel, want sinds de Perzische tijd gold de God van de Joden voor vreemdelingen officieel als “God des hemels” en als zodanig hadden de Grieken hem leren kennen.<sup>381</sup> In de Hellenistische tijd beschreven Hekataios van Abdera<sup>382</sup> en de aristotelische filosoof Theophrastus de Joden als filosofen, die de hemel als hoogste god vereren. Dit bleef in de oudheid de heersende opvatting, tot aan de Romeinse satirici toe.<sup>383</sup> Deze, naar de mening van die schrijvers, door de Joden vereerde God werd in het Aramees Baäl Sjamem genoemd.<sup>384</sup>

Reeds Ezechiël wijst, in het begin van de zesde eeuw, op de priesters in Jeruzalem, die de zon vereerden, wellicht als een verschijningsvorm van YHWH.<sup>385</sup>

Baäl Sjamem, de “god des hemels”, werd in de Hellenistische tijd in Griekse inscripties in Phoenicië “Zeus hypsistos” genoemd, de “hoogste” (god) Zeus.<sup>386</sup>

Volgens Philo van Byblos werd in tijden van extreme droogte de zon aange-roepen, als Heer des Hemels, genaamd Baäl Sjamem.<sup>387</sup> Hij was de hoogste god (als Zeus bij de Grieken), maar werd ook gelijkgesteld aan Helios,<sup>388</sup> in overeenstemming met een trend in Hellenistisch Syrië.<sup>389</sup> Ook in Hamath was Baäl Sjamem de hoogste god en later in vele plaatsen waar Aramees gesproken werd.<sup>390</sup>

In de Akra<sup>391</sup> te Jeruzalem werd Baäl Sjamem als de hoogste god vereerd, die de gehele wereld regeert, maar tevens in zeer nauwe verbinding staat met zijn vereerders. Het is niet verwonderlijk, dat hij in de Hellenistische tijd snel aan invloed won, want hij beantwoordde aan zowel de universalistische als de individualistische idealen van deze tijd. Begonnen als een oorspronkelijk

---

<sup>380</sup> Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, 96.

<sup>381</sup> Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, 96.

<sup>382</sup> Bij Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, XL, 3, in Stern (ed), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, 187-188 en 20-35.

<sup>383</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 466.

<sup>384</sup> Bickermann, *Der Gott der Makabäer*, 112-113 en 116.

<sup>385</sup> Ez. 8 : 16 en 17.

<sup>386</sup> Röllig, “Baal Shamem”, in *DDD*, 149.

<sup>387</sup> Gese, “Die Religionen Altsyriens”, 184.

<sup>388</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 542.

<sup>389</sup> Becking e.a., *DDD*, 151.

<sup>390</sup> Becking e.a., *DDD*, 150.

Phoenicische oppergod, werd hij tenslotte wereldwijd vereerd<sup>392</sup>.

In vroeg-Hellenistische tijd werd YHWH in Jeruzalem bij voorkeur θεός ὑψίστος genoemd, elders een benaming voor Baäl Sjamem, zodat Hellenistische Joden de ene, allesomvattende God konden aanduiden met termen als “Hoogste” of “God des Hemels” of “Heer des Hemels” of “Baäl Sjamem” of “Zeus Olympios”.<sup>393</sup>

Degenen, die de volksverhalen over Simson bedachten, zijn zeker geen traditionalistische Jahwisten geweest, maar behoeven ook geen Phoeniciërs of Syriërs geweest te zijn, het kunnen Hellenistische Judeeërs geweest zijn.

Ook komen in het antieke Midden-Oosten slechts in de Griekse mythologie halfgoden voor, die ontstaan zijn door het samenkomen van god en mens,<sup>394</sup> eveneens een argument voor de datering van de volksverhalen in de Hellenistische periode.

Tevens past de combinatie in één verhaal van successen van Simson op de Filistijnen en zijn droevige einde goed in de Griekse mythologie, waar van de

<sup>391</sup> Zie p. 312 van deze dissertatie.

<sup>392</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 542.

<sup>393</sup> Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 544-546.

<sup>394</sup> Noch in het overzicht van Pritchard, ANET, noch in de literatuur over Ugarit, noch bij Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, noch bij Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, vinden we ook maar enige indicatie van het voortbrengen van halfgoden door het samengaan van god en mens. Een mens kan een kind van zijn persoonlijke god genoemd worden, maar dan wordt bedoeld op de beschermende functie van die godheid (Ringgren, *Religionen*, 170). Hoewel Gilgamesj tweederde god en éénderde mens is (Ishtar wil met hem huwen, maar hij wijst dit af), zijn er geen indicaties hoe dat is ontstaan. Wel vertelt het Gilgamesj epos dat hij gecreëerd is door de scheppergodin Aruru, maar als een scheppingshandeling door haarzelf (George, *Epic of Gilgamesh*, 3, Tablet I, 49-50), zoals ze ook Enkidu creëert (Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 197). Mensen werden in Mesopotamië door de moedergodin geschapen uit klei (George, *Epic of Gilgamesh*, 5, Tablet I, 101-104), al dan niet gemengd met vlees en bloed van een verslagen god (Pritchard, ANET, 99-101) of uit het bloed van een god (Pritchard, ANET, 68). Alleen in de Griekse mythologie komt overvloedig het gegeven voor, dat mensen (halfgoden) ontstaan uit het samenkomen van god en mens, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het overzicht van de Griekse mythologie in Apollodorus' *Bibliotheca*, (Apollodorus, *The Library*, I en II). Pas in de Hellenistische tijd vinden we hetzelfde verschijnsel in de Joodse apokalyptische literatuur, met name in 1 Henoch, een uitwerking van Genesis 6 : 1-4 (G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia 1981, 48-55).

helden en halfgoden maar weinigen op hun oude dag in hun bed sterven. Wel komt het een enkele keer voor, zoals bij Menelaos, de koning van Sparta, dat zij onsterfelijkheid ontvangen.<sup>395</sup> Menelaos ging met zijn vrouw Helena naar de Elyseïsche velden, maar zijn broer Agamemnon, die met hem tegen Troje streed, werd na terugkomst door zijn vrouw Clytaemnestra en haar minnaar Aegisthus vermoord. Orestes, de zoon van Agamemnon, nam wraak door de moordenaars te doden en deze wraak was de inspiratiebron voor drie Griekse tragedies.<sup>396</sup> Herakles werd weliswaar onder de goden van de Olympus opgenomen, maar niet dan nadat hij zichzelf in brand had gestoken met het doel om te sterven.<sup>397</sup> Hij had namelijk een tuniek aangetrokken, dat door zijn vrouw Deianira besmeerd was met het bloed van de centaur Nessus, waardoor Herakles' vlees verteerde.

Zo is ook Simson door toedoen van een vrouw tenslotte in handen van de Filistijnen gevallen.

Behalve in de Griekse mythologie passen Simsons ervaringen van succes, verraad, nederlaag en uiteindelijke overwinning ook goed bij de ervaringen van de Makkabeeën.

Wordt Richteren 13 – 16 gezien vanuit het aspect van de vermoedelijke bijbelschrijver, dan zou het taboe inzake eten en drinken, waaraan de moeder van Simson zich onderwerpt, goed kunnen passen in de begintijd van de opstand der Makkabeeën, toen de orthodoxe Joden bereid waren te sterven voor het onderhouden van de voorvaderlijke geboden en gebruiken.<sup>398</sup> Door ook het drinken van wijn te weigeren<sup>399</sup> gaven de Joden aan hun opstelling het karakter van verzet tegen de omringende dominante cultuur, waartoe in de Hellenistische tijd het vereren van Dionysus behoorde.

---

<sup>395</sup> In dit geval van Hera.

<sup>396</sup> *Choephoroi* van Aeschylus, de *Electra* van Sophocles en de *Electra* van Euripides.

<sup>397</sup> Apollodorus, *Library*, II, 271. Zie de platen 8 en 9 in de bijlage illustraties. Platen en toelichting daar zijn uit het *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich und München 1990, V, 1 en 2.

<sup>398</sup> Cf. 2 Makk. 6 en 7.

<sup>399</sup> Zie Daniël 1.

Als de bijbelschrijver in de Hellenistische tijd leefde, dan zal hij op de hoogte geweest zijn van het verhaal van het sterven en de “ten hemel opneming” van de toen bijzonder populaire Herakles. Ri. 13 : 20 doet denken aan de “ontruiking” van Herakles naar de Olympus. Bij het verzet tegen de omringende cultuur past ook, dat de bijbelschrijver een afschuw zou hebben van de Griekse poles in Palestina, de dragers van deze cultuur<sup>400</sup> en dat hij de Hellenistische Joodse leiders verachtte, die zich onderwierpen aan de overheersers.

Aan een discussie over de temporele positionering leveren de vondsten in Qumran geen bijdrage.<sup>401</sup>

Het bijbelverhaal is als een goed samenhangende eenheid gecomponeerd en doet vermoeden, dat de schrijver de Pentateuch, Richteren en 1 Samuël en waarschijnlijk ook de profeten kende.<sup>402</sup>

Kennis van Num. 6 kan verondersteld worden, ook karakteriseert in Ri. 13 : 19 de toevoeging מְנַחֵם het ritueel van de priestercode.<sup>403</sup> Ri. 13 bevat verwijzingen naar Gen. 16 : 11, naar het thema van de onvruchtbare vrouw, die een kind krijgt, naar Gen. 18 en naar Num. 14 : 32-34.

Het werkwoord “loven” in religieuze zin komt in het Oude Testament niet eerder voor dan in Jeremia 20 : 13.

De volgende overeenkomsten kunnen worden aangewezen met Ri. 17-21:

- In Ri. 14 : 3 wordt, anders dan in Ri. 14 : 7, een woord gebruikt, dat centraal staat in Ri. 17-21, waar ieder doet wat “goed” is in zijn ogen.

---

<sup>400</sup> Simsons actie tegen de inwoners van Askelon zou agressieve gevoelens met betrekking tot de kuststeden kunnen verraden. Nog opmerkelijker is de actie van Simson tegen en in de stad Gaza.

<sup>401</sup> De vondsten in Qumran kunnen ons niet verder helpen, want het Simsonverhaal bevond zich niet tussen de drie fragmenten, die van het Richterenboek zijn gevonden. Men zie Barthélemy en Milik “6. Juges” in *Discoveries in the Judaean Desert*, I, 62-64; Hess, “The Dead Sea Scrolls and Higher Criticism of the Hebrew Bible: The Case of 4Qjudg-a”, in Porter en Evans (ed), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, 122-128; Barrera, “Édition Préliminaire de 4Qjuges-b” in Puech en Martínez (ed), *Revue de Qumran*, Nrs 57-58, Tome 15, *Mémorial Jean Starcky* I, 79-100.

<sup>402</sup> Zie ook p. 228 in deze dissertatie.

<sup>403</sup> Burney, “Samson”, 349. Ook Moore, *Judges*, 322 acht het waarschijnlijk, dat de מְנַחֵם later is toegevoegd om de liturgische handeling ritueel correct te maken.

- Daniëten worden - behalve in opsommingen van de stammen en in opmerkingen over de verdeling van het land - alleen genoemd in Ri. 13 : 2 en in Ri. 18, het enige verhaal over de Daniëten in de bijbel.
- Hoewel Simson, als zoon van Manoah, een Daniët is, lijkt hij een Judeeër te zijn.<sup>404</sup> De andere stammen komen in de Simsonverhalen niet voor, maar Juda staat ook centraal in de hoofdstukken Ri. 19-21.
- Het ongewoon grote bedrag van 1.100 zilverstukken<sup>405</sup> treffen we, behalve in Ri. 16 : 5, alleen in het begin van het spotlied Ri. 17 en 18 aan.
- De vermelding “kamp van Dan” komt alleen voor in Ri. 13 : 25 en Ri. 18 : 12.
- De wortel van het werkwoord דָּנָה komt alleen voor in Ri. 16 en Ri. 20.<sup>406</sup>

Daarnaast toont het verhaal van de geboorte van Simson een gelijkenis met het verhaal van de geboorte van Samuël: het thema van een onvruchtbare vrouw, die een zoon krijgt, het hoofdhaar van Samuël mag niet afgeschoren worden<sup>407</sup> en de moeder van Samuël drinkt wijn noch bedwelmende drank, terwijl de Septuaginta dit als eis toevoegt aan 1 Sam. 1 : 11.

In Ri. 14 valt op de tegenstelling tussen de aan YHWH toegewijde ouders en het volk Israël enerzijds en de Filistijnen anderzijds.

Wanneer Simsons ouders hun zoon het aangaan van een huwelijk met een Filistijnse proberen te ontraden,<sup>408</sup> dan leggen zij niet de nadruk op de vrouw zelf, maar op de groep, waartoe zij behoort (de Filistijnen) en op de groep, waartoe Simson behoort (“de dochters van uw stamgenoten” en “heel mijn volk”).

---

<sup>404</sup> Cf. Ri. 14 : 9-13.

<sup>405</sup> Boling, *Judges*, 249, merkt op dat de waarde van een slaaf 30 sikkels bedroeg en dat Abraham voor het familiegraf 400 sikkels betaalde en David voor de dorsplaats van Arauna 50 sikkels.

Ik voeg daaraan toe, dat het ongewoon grote bedrag van 1.100 zilverstukken meer in de lijn van de Kronist ligt, die David 600 gouden sikkels laat betalen voor de dorsvloer van Ornan (1 Kron. 21 : 25) en ook enorme bedragen ter beschikking laat stellen voor de bouw van de Tempel (1 Kron. 29 : 4-8).

<sup>406</sup> Van Daalen, *Simson*, 51.

<sup>407</sup> 1 Sam. 1 : 11.

<sup>408</sup> In Ri. 14 : 3.



Ook een bezwaar van de Gola-gemeenschap tegen gemengde huwelijken was (behalve de reeds genoemde theologische bezwaren van vermenging van “het heilige zaad” en overdracht van onzuiverheid), dat hierdoor de groep niet strak begrensd zou blijven. De groepsidentiteit was belangrijk, zowel tegenover de vreemde overheid als tegenover de andere groepen in Juda.<sup>409</sup> De afwijzing van de Filistijnen als “die onbesnedenen” in Ri. 14 : 3 doet denken aan het taalgebruik in Ezra 9 : 1, waarmee de schrijver “de ander” demoniseert.

De aandacht voor de zuiverheid van huwelijken is niet alleen een hang naar religieuze zuiverheid, maar wortelt ook in de begeerte van de gemeenschap tot landbezit. De archeologische gegevens suggereren, dat Yehud klein en arm was. Een ethnische vermenging zou het politieke, economische en religieuze leven van de gemeenschap in gevaar brengen, stelt Ch. E. Carter.<sup>410</sup> Berquist noemt in dit verband het economische motief van de nalatenschappen.<sup>411</sup>

Tenslotte duidt ook de selectie van de Filistijnse steden in het Simsonverhaal op de Hellenistische tijd. De Filistijnse, veraf aan de kust gelegen, steden Askelon en Gaza worden genoemd en ook het tot “Israël” behorende Hebron. Het zijn deze drie steden, die in de tijd van Alexander Janneus nog bestonden en belangrijk genoeg waren om voor te komen op het kaartje, dat de omvang van zijn koninkrijk aangeeft.<sup>412</sup>

Vóór de verovering door de Hasmoneeën waren Gaza en Askelon belangrijke Griekse poles.<sup>413</sup> Over Asdod is echter niets anders bekend, dan dat het door Jonathan de Makkabeeër verwoest werd, evenals de Dagontempel in die plaats.<sup>414</sup> Na 143 bestond Asdod dus niet meer. Gath was al in 712 uit de geschiedenis verdwenen<sup>415</sup> en Ekron lag vanaf 603 verlaten tot de Romeinse tijd,<sup>416</sup> al gaf

---

<sup>409</sup> Becking, “Belief system of the book of Ezra”, 270, merkt op, dat de groep een religieuze *en* ethnische identiteit zocht. In Ezra 9 : 2 wordt het idee van de goddelijke uitverkiezing geherformuleerd in biologische categorieën.

<sup>410</sup> Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, 45 en 315.

<sup>411</sup> Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 118.

<sup>412</sup> Zie het kaartje op p. 315 van dit hoofdstuk.

<sup>413</sup> V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 94-96.

<sup>414</sup> 1 Makk. 10 : 84 en 11 : 4. Zie ook Tcherikover, *Hellenistic Civilization*, 94.

<sup>415</sup> Zie p. 289 van deze dissertatie.

<sup>416</sup> Zie p. 288, noot 272, van deze dissertatie.

Alexander Balas aan Jonathan de Makkabeeër “Akkaron met het onderhavige gebied” in bezit.<sup>417</sup> Hiermee zal dus het grondgebied zijn aangeduid. De vermelding van de steden Gaza en Askelon en het niet noemen van de steden Gath en Ekron<sup>418</sup> in het Simsonverhaal kan dus indiceren, dat het bijbelverhaal over Simson in de Hellenistische tijd is ontstaan.

Enkele van de gevonden gegevens gelden al vanaf de Babylonische ballingschap, maar kunnen ook in de Hellenistische tijd geplaatst worden, terwijl een vloed aan gegevens wijst op de Hellenistische tijd, die ik dan ook het meest plausibel acht voor het ontstaan van zowel de volksverhalen als het bijbelverhaal Richteren 13-16.

---

<sup>417</sup> 1 Makk. 10 : 89.

<sup>418</sup> Zie ook p. 147 in deze dissertatie.

## HOOFDSTUK 6 Vragen en Conclusies.

### 6.1. Literaire en hermeneutische vragen.

Er blijven nog wel enkele vragen over, literaire vragen en hermeneutische vragen.

Een voor de hand liggende vraag is:

Als de bijbelschrijver in de tweede eeuw leefde, waarom zien we dan geen taalverschijnselen van het latere Hebreeuws?

Lemche, die meent dat de gehele bijbel uit de Hellenistische tijd dateert, beantwoordt een dergelijke vraag met een verwijzing naar de verscheidenheid, ook geografisch, in het Jodendom van die tijd.<sup>419</sup> Becking echter prefereert een diachrone verklaring van de linguïstische variatie in het Hebreeuws boven een synchrone.<sup>420</sup>

W.F. Smelik schrijft evenwel, met het oog op de eerste eeuw na Christus:

”From a linguistic point of view first century CE Palestine was a transition period and a border area. Geographically, Hebrew was sandwiched between Aramaic on the East and Greek on the West. Aramaic started to exercise its influence in Palestine early in the Second Temple period, but after Alexander the Great’s conquests in the Middle East, Greek began its rise. Hebrew, however, always remained alive in pockets of society”.

De gesproken talen verdeelt hij als volgt (naar belangrijkheid):

#### Jews in Palestine

Judaeen villages	Hebrew
Galilee	Aramaic, Hebrew, Greek
Coastal cities	Greek, Aramaic, Hebrew
Jerusalem, upper class	Greek, Aramaic, Hebrew
Jerusalem, lower class	Aramaic, Hebrew, Greek

<sup>419</sup> Lemche, “The Old Testament – A Hellenistic Book?”, 187-189.

<sup>420</sup> Becking, “Is de Hebreeuwse bijbel een Hellenistisch boek?”, 12.

Non-Jews in Palestine

Government officials	Greek and some Latin
Coastal cities (Greek colonies)	Greek
Elsewhere	Aramaic <sup>421</sup>

Interessant voor de vraagstelling in deze paragraaf is wat Smelik schrijft op p. 6 van zijn boek:

“The variety of language pairs is bewildering, but some scholars argued Hebrew was the principal religious language of the sages, particularly for liturgical purposes. The legal documents from Murabba’at written in Aramaic outnumber those written in Mishnaic Hebrew, while correspondence was conducted in Hebrew. Lapidé made a point when he described Aramaic as unfit for sacral use in the first century CE. The allocation of languages in Qumran supports the exclusive use of Hebrew for halakhic and liturgical purposes”.

Het lijkt mij niet vreemd om te veronderstellen, dat de schriftgeleerden, die naar mijn mening het Simsonverhaal in het boek Richteren hebben ingevoegd, zich bedienden van het Hebreeuws, waarmee ze vertrouwd waren.

Ook kan de vraag gesteld worden:

Waarom is Richteren 13 – 16 opgenomen in het boek Richteren en niet in een andere boekrol, zoals bijvoorbeeld het boek Ruth?

Toen de Seleuciden aan de macht waren, vóór de tijd van de Makkabeeën, was het voor de vertellers van de volksverhalen gevaarlijk om agressie tegen de “Filistijnen”, in feite de Griekse poles aan de kust van de Middellandse Zee,<sup>422</sup> toe te juichen. In de tijd echter, dat tegen de Seleuciden en de steden aan de kust<sup>423</sup> werd gestreden, kunnen de bevrijdersverhalen uit Richteren een inspiratiebron geweest zijn. Te denken valt aan de traditie van de groep der Tora-vromen, die het Simson-verhaal kunnen hebben ingebracht in de “oudere profeten”. Over de Tora-

---

<sup>421</sup> Smelik, *The Targum of Judges*, 5 en 9.

<sup>422</sup> Cf. 1 Makk. 3 : 24.

<sup>423</sup> Cf. 1 Makk. 10 : 78-84, 1 Makk. 11 : 59-61 en 1 Makk. 13 : 43-48.

vromen schrijft R. Albertz.<sup>424</sup> De theologie van deze groep valt uit de Psalmen 1, 19 en 119 af te lezen:

“Nach ihrer Ansicht sollte die Tora das Medium darstellen, über das das Wechselgeschehen zwischen dem einzelnen und seinem Gott zu laufen hatte. Indem sie die Tora im Herzen der ganz persönlichen Gottesbeziehung eines jeden verankerten, wollten sie ihm eine materiale Basis ausserhalb seiner selbst anbieten, auf die er sein Gottvertrauen gründen konnte: Nicht nur im subjektiven Empfinden, nein, auch in der “Heiligen Schrift” kam Gott ihrer Meinung nach jedem einzelnen Menschen ganz nah. Und deswegen konnte ein jeder auf sehr viel sichere Weise Gott nahekommen, wenn er nur sein ganzes Fühlen, Denken und Handeln auf die Schrift ausrichtete”.<sup>425</sup>

Naar de mening van Albertz behoorden de mensen van de Tora-vroomheid tot een groep onder de schriftgeleerden, tot de intellectuele bovenlaag, maar economisch en qua maatschappelijke invloed tot de middenlaag van de bevolking.<sup>426</sup> Zij zullen vertrouwd geweest zijn met klassiek Hebreeuws voor halakhische en liturgische doeleinden en zij zullen er geen moeite mee gehad hebben om Richteren 13 – 16 in deze taalkundige vorm te gieten nu ze het wilden opnemen in het boek Richteren.

De schrijver van het Simsonverhaal, een zeer begaafd auteur, was wellicht een exponent van deze groep, die zijn eigen traditie in het boek Richteren wilden inbrengen. Als inspiratiebron kan men zich voorstellen de bestaande verhalen over de Richteren. Verhalen over de grote daden van JHWH, die telkens het volk redde als het tot Hem om hulp riep. Niettemin zullen ze hun eigen monotheïstische geloofsovertuiging in het boek gemist hebben. Het Simsonverhaal bood hun nu gelegenheid om JHWH te presenteren als de transcendente Almachtige. Door de daden van een autonome, volstrekt individualistisch optredende heros, die God en zijn volk niet diende, te plaatsen in een perspectief van de verborgen leiding van God, volgde de schrijver een lijn van denken, die we ook in het boek

---

<sup>424</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, II, 623-633.

<sup>425</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, II, 626.

<sup>426</sup> Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, II, 630.

Daniël aantreffen. Voor Daniël is de werkelijkheid een mysterie, dat alleen door God onthuld kan worden worden (Boccaccini, *Middle Judaism*, 137-139).

Daniël heeft wijsheid als een gift van God ontvangen omdat hij trouw is aan het verbond, zoals blijkt uit Daniël 1. Zuiverheid in eten en drinken was kenmerkend voor wetsgetrouwe joden in de Makkabeeëntijd en staat ook centraal in Richteren 13 : 4, 7 en 14.

Zoals we gezien hebben, is in de andere Richteren/Redders verhalen sprake van henotheïsme en bevrijdt JHWH het volk door middel van de Richter. In het Simsonverhaal is JHWH echter de verborgen, transcendente, maar soevereine enige God (bij Wie vergeleken Dagon niets is), die de gebeurtenissen vanuit het verborgene stuurt,<sup>427</sup> ook door middel van onwillige mensen, die alleen hun eigen doeleinden volgen. Richteren 14 : 4 is dan ook een cruciale tekst!<sup>428</sup>

Door Richteren 13-16 te componeren op basis van de verhalen over de seculiere Simson toonde de bijbelschrijver, dat de werkelijkheid een mysterie is en benadrukte hij de absolute soevereiniteit van God.

Daniël maakt ook onderscheid tussen de bestraffing van het volk als geheel in de loop van de geschiedenis, waardoor ook de rechtvaardige wordt getroffen<sup>429</sup> en het oordeel over het individu. Het individu heeft de keuze tussen twee wegen, trouw aan Gods geboden of afvalligheid<sup>430</sup> en dus tussen uiteindelijke redding of verwerping.<sup>431</sup>

Het individu wordt dus getest, en vooral het tweede Makkabeeënboek (dat meer theologisch georiënteerd is dan het eerste) en de geschiedenis van de Makkabeeën zelf getuigen daarvan.

## 6.2. Conclusies.

---

<sup>427</sup> Cf. Jesaja 45 : 15.

<sup>428</sup> Cf. Houtman, *Meer dan boeiend*, 15 en 25.

<sup>429</sup> Men zie Daniël 11 : 33, “En de verstandigen onder het volk zullen velen tot inzicht brengen, maar zij zullen een tijdlang struikelen door zwaard en vuur, door gevangenschap en beroving”.

<sup>430</sup> Cf. de Psalmen 1, 19 en 119.

De onderzoeksvraag, waarmee dit boek begon, is door mij als volgt beantwoord:

- 1) Er bestonden seculiere verhalen over een eigenzinnige volksheld Simson – wellicht verwekt vanuit het godenrijk -, die tegen de “Filistijnen” strijdt.  
De bestaande exegeses (hoofdstuk 4) gaven al een aanzet, maar na mijn eigen exegese in hoofdstuk 5.1 kon ik tot geen andere conclusie komen, dan dat de bijbelschrijver gebruik heeft gemaakt van volstrekt seculier materiaal. Deze volksverhalen waren een uitlaatklep voor haat jegens de “Filistijnen”.
- 2) Deze “Filistijnen” waren niet de vijand van Israël uit de 12<sup>e</sup> en 11<sup>e</sup> eeuw, omdat Simson naar mijn mening, uiteengezet in de eerste drie hoofdstukken, niet in deze tijd past. Het onderzoek in hoofdstuk 5.2. leidt tot de conclusie, dat met deze “Filistijnen” de bewoners van de kust van de Middellandse Zee in de Hellenistische tijd bedoeld kunnen zijn.
- 3) De gestalte van de seculiere volksheld Simson gaat in het bijbelverhaal samen met die van een heel andere Simson, een YHWH getrouwe “knecht des HEREN”. Deze combinatie kan naar mijn mening tot stand zijn gebracht door schriftgeleerde “tora-vromen”, die met betrekking tot de bekende volksheld een alternatief voorstel hadden en stelden dat men Simson kan zien als een Richter en als een Nazireeër. Een dergelijke held schetsten zij als een voorloper van Samuël en David. Door dit anachronisme vermeden zij moeilijkheden met de heersende Hellenisten, maar zij moesten wel stellen dat Simson slechts “een begin zou maken met de verlossing”. Een begaafd auteur uit hun midden componeerde het bijbelverhaal, waarin de sub 1) bedoelde volksverhalen herkenbaar werden opgenomen.
- 4) De volksverhalen, als uiting van de haat van de onderdrukte plattelandsbevolking jegens de gehelleniseerde steden aan de kust van de Middellandse Zee, dateren mogelijk uit de derde eeuw.  
Het bijbelverhaal, dat de bewerking daarvan is, zou dan in de tweede eeuw geschreven kunnen zijn, in de tijd van de oorlogen der

---

<sup>431</sup> Boccaccini, *Middle Judaism*, 150-160.

Makkabeeën..

- 5) Richteren 13 : 1; 15 : 20 en 16 : 31 pleegt men aan de Deuteronomist(en) toe te schrijven. Naar mijn mening past het verhaal echter niet in de tijd van de Deuteronomist(en). Bovendien passen deze teksten goed in het kader van het verhaal. Zij kunnen van de hand van de schriftgeleerde schrijver van de Simson cyclus zijn.



## Bijlage bij Hoofdstuk 1.1

Voetnoot 23:

In het Hebreeuws is de *הַפְּזוּזִים*, die volgens Gottwald “een beschermende associatie van uitgebreide gezinnen” is, een belangengemeenschap, waarvan de leden echter niet een gemeenschappelijke voorvader hebben (Gottwald, *Tribes of Yahweh*, 191 - 227). Bendor, *Social Structure*, 82-86, bestrijdt dit en houdt vast aan de algemeen aanvaarde mening, dat de leden van een *הַפְּזוּזִים* door een gemeenschappelijke afstamming verbonden zijn (Bendor, *Social Structure*, 67-82), waarbij hij overigens wel opmerkt (85), dat genealogieën doorgaans projecties in het verleden waren van bestaande condities, ook als de *הַפְּזוּזִים* vreemde elementen had opgenomen.

Israël was namelijk georganiseerd in uitgebreide gezinnen, clans en stammen, zoals Jozua 7 : 16-18 indiceert. Het uitgebreide gezin heet in de bijbel “vaderhuis” (*בֵּית אָב*), het bestaat volgens De Geus uit grootouders, ouders, kinderen en kleinkinderen, waaraan horizontaal zijn toegevoegd ooms, tantes, neven en nichten, die meestal ongehuwd waren (De Geus, *Tribes of Israel*, 134-135). Bendor (*Social Structure*, 71) rekent drie generaties tot een *בֵּית אָב*.

Dit exogame uitgebreide gezin behoorde tot een grotere endogame familie-eenheid, de clan (*הַפְּזוּזִים*) met een omvang ter grootte van de bevolking van een kleine stad, aldus De Geus (*Tribes of Israel*, 136-138). De clan was de belangrijkste vorm van organisatie en sociale groepering in het oude Israël. Welke clans een stam vormen hangt af van politieke en historische ontwikkelingen. Dat het begrip “stam” slechts een geografische aanduiding zou zijn (zo waren bijvoorbeeld Juda, Efraïm en Naftali geografische aanduidingen) acht Lemche echter te beperkt. Hij is van mening, dat het begrip “stam” niet te definiëren valt. (Lemche, *Early Israel*, 202-203 en 238-241). De stam fungeert als beschermende groep wanneer er geen centraal staatsgezag is (Lemche, *Early Israel*, 243). Bendor (*Social Structure*, 87-93), denkt in de lijn van Lemche en stelt, dat de stam weliswaar gedurende de periode van de monarchie primair een geografische aanduiding was, maar toch ook naar een gemeenschappelijke voorvader verwees en als bovenbouw diende voor de actieve eenheden, de

בֵּית אָב en de מִשְׁפָּחָה. W. Thiel ziet als de sociale basiseenheden groepen bloedverwanten. Deze groepen vormen een stam op basis van een fictieve genealogie. Een stam is volgens Thiel een belangenorganisatie, die ontstaat door het aaneensluiten van verschillende groepen, welke gezamenlijk optrekken en daarbij dezelfde ervaringen opdoen (Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, 11, 12, 18, 38-39).

Na de Babylonische ballingschap vinden we in het Oude Testament niet meer de uitdrukking בֵּית אָב, maar de uitdrukking בֵּית אֲבוֹת of אֲבוֹת, die tot zes generaties kan omvatten (Weinberg, *Citizen-Temple Community*, Hoofdstuk 3). Deze בֵּית אֲבוֹת waren collectiva (van leken), die met de priesters en het tempelpersoneel het instituut van de Burger-Tempel Gemeenschap vormden, volgens Weinberg (*Citizen-Temple Community*, 52-53). Carter (*The Emergence of Yehud in The Persian Period*, 47 en 296-307) betwijfelt het bestaan van een Burger-Tempel Gemeenschap.

Voetnoot 57:

Van Daalen (*Simson*, 29), noemt סֶדֶר een ongewone, hoewel niet onmogelijke, vorm van סֶדֶר. Boling (*Judges*, 231-232) merkt op, dat het hebreuws hier een zeldzaam woord voor *zon* gebruikt, om verwarring met שִׁמְשֹׁן het hoofdelement van Simsons naam, te vermijden. De meeste exegeten achten de vorm echter onmogelijk. Bovendien is סֶדֶר een oud, poëtisch woord voor *zon*. Zij corrigeren tot סֶדֶר, dat in hun ogen “bruidsvertrek” betekent, zodat zij concluderen dat het huwelijk pas op de zevende dag werd voltrokken. (Burney, *Judges*, 365; Gressmann, *Die Schriften des Alten Testaments - Band II.*, 243; Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 352; Moore, *Judges*, 338; Martin, *Judges*, 167; Vickery, “In Strange Ways”, 67). Nowack (*Richter*, 126), die eveneens corrigeert tot סֶדֶר, vertaalt dit woord als “slaapvertrek” en merkt op, dat het een bruidsvertrek kan zijn, maar dat het meestal “slaapkamer” betekent. Men hoeft dus niet te concluderen, dat het huwelijk pas op de avond van de zevende dag werd voltrokken. Ik volg Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 215, die het vertrek als “binnenste kamer” aanduidt.

Voetnoot 88:

Volgens J.F. Brug (*A literary and Archaeological Study of the Philistines*, 182-183), was Dagon een ook in Ugarit, Mari (18e tot 17e eeuw v.Chr.) en Ebla (einde derde millennium v.Chr.) bekende semitische weer- en graangod. In Ugarit was hij de vader van Baäl en H. Gese (*Die Religionen Altsyriens*, 107-113) noemt hem dan ook een El-godheid. Healy (“Dagon”, *DDD*, 216-217), merkt op, dat Dagon geen actieve rol speelde in de belangrijkste mythen en legenden van Ugarit, wellicht omdat zijn verering pas laat tot de Syrische kust doordrong. Een gelijkstelling aan El verwerpt Healy, omdat Dagon en El apart vereerd werden. Volgens H. Niehr (*Religionen in Israels Umwelt*, 30), viel Dagon, die oorspronkelijk zelfstandig vereerd werd, in de jongste Ugaritische mythen met El samen. De akkadische koningen Sargon en Naramsin danken aan Dagon de verovering van Noord-Syrië. In zuidelijk Mesopotamië werden andere goden vereerd, waaronder Enlil, met wie Dagon soms werd geïdentificeerd (Healy, *DDD*, 216). Uit de Amarnabrieven (317 en 318, uit W.L. Moran, *Les lettres d'el-Amarna*.) kennen we een naam Dagentakala. “Dagon” komt als een element van persoonsnamen voor in Mesopotamië, Syrië en Palestina zowel vóór als na de tijd van Ramses III (1190-1160 v.Chr.). In Palestina zijn drie plaatsen met de naam “Beth Dagon” vastgesteld, maar de naam komt vaker voor in Syrië. Brug acht het mogelijk, dat de Filistijnen de verering van Dagon vanuit het noorden naar de kust brachten en dat zijn verering tot de kuststreek beperkt bleef. R.A. Stewart Macalister (“The Philistines, their History and Civilization”, *The Schweich Lectures 1911*, 105), meent dat de Filistijnen een god hadden wiens naam gelijk was aan de Dagon, die zij bij aankomst in Kanaän aantroffen. Gese deelt mee, dat de naam Dagan in het noordwest-semitisch “graan” of “koren” betekent en dat volgens Philo van Biblos Dagan het graan en de ploeg heeft uitgevonden, zodat hij Zeus Arotrios genoemd werd. Het verslag van Philo van Biblos is volgens Healy echter speculatief. Ook acht hij de etymologie van de naam Dagan onzeker. Dagon is volgens hem de hebreeuwse vorm van Dagan. De mening, dat het woord voor graan van de naam van de godheid is afgeleid en niet vice versa, is nu algemeen verbreid (*DDD*, 216-217). De oudtestamentische vorm Dagon kan verklaard

worden door de Phoenicische overgang van a naar o. Ook Stewart Macalister (*op.cit.* 105) acht Dagan gelijk aan Dagon.

In rabbijnse teksten van Rashi en Kimchi vinden we de verbinding van Dagon met vis (hebr. “*dag*”) en het toevoegsel -ôn. Brug acht dit etymologisch onjuist, een mening, die gedeeld wordt door Soggin (*Judges*, 255; Burney, *Judges*, 385-386; Gray, *op. cit.*, 360; Moore, *Judges*, 358-360 en Nowack, *Richter*, 136. Dagon is een Kanaänitische graangod, die door de Filistijnen is overgenomen). J. Spanuth (*Die Philister, das unbekannte Volk*, 197-207) die Dagon gelijk stelt aan Apollo en als oorsprongsgebied van de Filistijnen de Scandinavische landen in Noord-Europa aanwijst, merkt op: “Das hebräische Wort “*dag*” bedeutet “Fisch”. Dagon ist also der Fischgott”, maar laat het bij deze opmerking.

In de elfde eeuw v. Chr. was Dagon de hoofdgod van de Filistijnen. Zijn tempels in Asdod en Gaza, genoemd in de bijbel, zijn (nog) niet gevonden (Noort, *Seevölker*, 169, 173-174; Niehr, *Religionen in Israels Umwelt*, 200-201). Men zie ook Dothan, *The Philistines and their material culture*, 20-21.

**Bijlage: Illustraties.****PLAAT 1**

Een cylinderzegel, waarop afgebeeld Gilgamesj, die een tegenstander over zijn eigen dij werpt. De afbeelding is als Plate II, fig. 5, toegevoegd aan C.F. Burney, *The Book of Judges*, 2<sup>nd</sup> edition, London 1920.

**PLATEN 2 en 3, Gilgamesj als leeuwendoder.**

Twee afbeeldingen van cylinderzegels. Foto's ter beschikking gesteld door het British Museum, London.

**PLAAT 4**

Koning Asjurbanipal bedwingt met blote handen een door een pijl verwonde leeuw.

Deze voorstelling komt voor in A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1906, 479.

**PLAAT 5**

Deze plaat, die wellicht Herakles of Melqart, de stadsgod van Tyrus, voorstelt komt voor in R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin 1889, 233.



**PLATEN 6 EN 7**

Een voorstelling van de Griekse zonnegod Helios en (fig. 29) van de vooral door de Romeinden vereerde Mithras.

De voorstelling van Helios is uit W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Erster Band, Zweiter Abteilung, Leipzig 1886-1890, 2003.

De voorstelling van Mithras is uit F. Cumont, *Textes et Monuments Figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, II, Bruxelles 1896, 202.

**PLATEN 8 EN 9**

Voorstellingen van de opname van Herakles onder de goden, voorkomende in het *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), Zürich en München 1990, V 1, 129 (Tekst) en V 2, 121 (Afbeeldingen).

Volute crater. – Three girls extinguish the pyre. Above young H. naked, with club and lionskin, mounts a chariot driven to r. by Nike. Above l. a woman; above the chariot a deer; above r. Eros. Before the chariot a satyr.

Bell crater. – H. is bearded. Hermes leads chariot. Four Doric columns and epistyle beyond.

## SUMMARY

This thesis, with the title *Samson in duplicate*, an inquiry into the history of the origin of Judges 13 – 16, proposes a possible answer to the questions of how and when the Samson cycle was formed.

In the **Introduction** a survey of the Samson cycle is given, followed by the research questions, a review of this study and some highlights on the reception of Judges 13 – 16 in the course of history.

**Chapter 1** contains in section 1 the translation of Judges 13 – 16, followed by a syntactic-stylistically analysis in section 2 and concludes in section 3 with an inquiry into the question if the deeds of Samson demonstrate him to be a Nazarite.

In **Chapters 2 and 3** the context and the setting of the Samson cycle is discussed.

**Chapter 2, section 1**, provides an ample review of the comprehensive debate among scholars on the Deuteronomistic History. The chapter continues in **section 2.1.18** with a survey of the opinions of various scholars on the points of view of Deuteronomist(s) regarding the monarchy. The monarchy, important in the eyes of the Deuteronomists, is not present in the Samson story. Furthermore views of scholars on history writing are mentioned. I do not consider the Deuteronomist a history writer. In my opinion he was a theologian who applied historical facts for his own theological purposes, as for example in his report on the tumbling down of the walls of Jericho and in his report of the conquest of Canaan by the Israelites (sections 2.1.19.2 and 2.1.19.3)

**Chapter 2, section 2**, renders the opinions of many learned scholars on the book of Judges. In **section 2.2.8.1** the historical shift from polytheism to monotheism is investigated in order to discover at what point during this historical development the Samson story might have been formed. In **section 2.2.8.2**, literary data of the Samson cycle are compared with literary data in the remainder of the book of Judges.

In **Chapter 3** the geographical setting of the Samson cycle is presented, illustrated by various maps. The significance of the cities Gath and Ekron in the bible is

mentioned and the question is asked why these cities are not present in the Samson story.

My conclusion from the **chapters 2 and 3** is that the Samson cycle does not fit into the literary or historical context nor in the geographical setting. Therefore I consider it highly unlikely that the Samson stories originated around a man who lived in the Iron Age I (1200-1000 BC).

**Chapter 4** expresses the exegesis of various scholars on the Samson story. The opinions of C.A. Simpson and J.A. Wharton are successively analysed and criticized. Then a survey is given of the ideas of a number of scholars with regard to the possibility of interpolations in Judges, chapter 14. Following this the exegeses of H. Gese, M. Witte and L.C. Jonker are reviewed. After these historical-critical exegeses the chapter continues with synchronical exegeses of J. Blenkinsopp, J.L. Crenshaw, E.L. Greenstein and some feminist exegetes. Furthermore the synchronical exegeses of B.G. Webb, A.G. van Daalen, J.Ch. Exum and J. Kim are reviewed. **Section 4.3.** deals with the opinions of various scholars on the riddles in chapter 14 of the book of Judges. Chapter 4 closes with a critical review and an enumeration of items for further research.

In **Chapter 5.1**, my exegesis of the Samson story, a hypothesis is worded and then the text of Judges 13-16 is divided based on the syntactic-stylistically analysis in chapter 1, section 2 and the various parts (some combined to larger units) are discussed. Some of my conclusions are:

- Judges 13, 1 does not constitute part of the deuteronomistic usage.
- The motive of barrenness of Manoah's wife, introduced in Judges 13,2, is not integrated in the composition of the Samson story.
- Judges 13, 3-5 is not the "Gathtung" of a birth-announcement.
- The wedding party in Judges, chapter 14, is characterized by the riddles and the ending of the marriage leads to Samson's deeds in chapter 15. These deeds are based on retaliation of injustice.
- Judges 15, 16-17 can be compared to the song of Lamech in Genesis 4 and is quite different from Judges 15, 18-19, where Samson utters a prayer and is presented as a servant of the Lord.

- Judges 15, 20 cannot be related to the minor Judges or to the liberators among the Judges.
- In Judges 16, 1-3 the Spirit of YHWH is strikingly absent.
- Judges 16, 23-30 is the first episode in the Samson story that fits into the framework of the holy war of YHWH against the enemies of his people.
- Judges 16, 31 is a redactional statement to ascertain that Samson is just a man, not a demigod.

In **section 5.1.6.** a summary of the analysis is presented followed by an outlook to the remainder of this thesis.

**Chapter 5.2** contains a search for striking data in various historical periods. The first stages of the history of Philistines in Canaan are considered. The origin of the Philistines cannot be established with any degree of certainty. It is doubtful whether they all came from the Aegean area. The pottery, ascribed to the Philistines, shows similarities to the pottery from the Late Bronze Age in Canaan and cannot be traced back further than Cyprus. So it cannot be ascertained that folktales of Samson are influenced by stories from the Aegean area. The next period under consideration is that of the Persian rulers. Possible influences of the books of Ezra and Nehemiah are viewed. The period of the Hellenistic domination however is in my opinion the most likely period during which the folktales and the biblical story of Samson were formed.

**Chapter 6** deals with some linguistic and hermeneutical questions such as the absence of the influence of late Hebrew in the Samson story and the reason why the Samson cycle is inserted in the book of Judges.

**Section 6.2** presents the conclusions to the investigation in this thesis:

- Secular folktales featuring a hero Samson were told to express hatred against the Philistines.
- These Philistines were not Israel's enemy from the Iron Age I, but referred to the Hellenised cities at the coast of the Mediterranean sea.
- Scholars from the Hellenistic age, devoted to YHWH, transformed the figure of the folkhero Samson to a Judge and a Nazarite, a servant of the Lord YHWH.

- The texts Judges 13, 1; 15, 20 and 16, 31 are in my opinion not written by Deuteronomist(s), but by the writer of the biblical Samson story.
- Attached are an appendix - containing pictures as illustrations to the text - and a bibliography.

## BIBLIOGRAFIE

- Ackerman, S. *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, HSM 46, Atlanta, Georgia 1992.
- Ackroyd, P.R. *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, OTL, London 1968.
- *The First Book of Samuel. Commentary*, Cambridge 1971.
- Adrados, F.R. *La Fable*, EAC 30, Genève 1983.
- *History of the Graeco-Latin fable, Volume One, Introduction and from the origins to the Hellenistic age*, Mnemosyne Sup. 201, Leiden 1999.
- Aharoni, Y. *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia 1967.
- Ahlström, G.W. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Sup. 146, Sheffield 1993.
- Albertz, R. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I en II, ATD 8/ 1,2, Göttingen 1992.
- Albrektson, B. *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 1, Lund 1967.
- Albright, W.F. "From the Patriarchs to Moses. II. Moses out of Egypt", *BA* 36 (1973), 48-76.
- Alt, A. *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion*, Stuttgart 1929.
- Alter, R. "Samson without Folklore", in Niditch, S. (ed), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Semeia 20, Atlanta 1990, 47-56.
- Andersen, F.I.



- en Freedman, D.N. *Micha*, AB, Vol. 24E, New York 2000.
- André, G. *דְּבָרִים*, *ThWAT*, Band IV, Stuttgart 1984, 375-381.
- Ankersmit, F.R. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff Philosophy Library, Vol. 7, The Hague 1983.
- *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen 1990.
- Apollodorus *The Library*, Vol. I en II, with an english translation by sir James George Frazer (LCL), London 1921.
- Auerbach, E. *Mimesis. The representation of reality in western literature*, Princeton, New Jersey, 3rd printing 1971.
- Augustinus, A. "Sermo CCCLXIV", in Migne, J.P., *Patrologia Latina* 39, Paris 1865, 1640-1643.
- Auld, A.G. "Review of Boling's Judges. The Framework of Judges and the Deuteronomists", *JSOT* 1 (1976), 41-46.
- "Judges I and History: A Reconsideration", *VT* 25 (1975), 261-285.
- Bal, M. *Lethal Love. Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington 1987.
- (ed) *Litteraire genres en hun gebruik*, Muiderberg 1981.
- Baramki, D. *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut 1961.
- Barrera, J.T. "Édition Préliminaire de 4Q Juges-b. Contribution des Manuscrits Qumrâniens des Juges à l'étude textuelle et littéraire du livre", in Puech, E., et Martínez, F.G. (ed), *Mémorial Jean Starcky. Revue de Qumran nrs. 57-58*. Tome 15 (1991), 79-100.
- Barstad, H.M. *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the "Exilic" Period*, Symbolae Osloenses Fasc. Sup. 28, Oslo 1996.
- Bartelmus, R. *Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgegeschichtliche Untersuchung zu Gen. 6,1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der*

- altorientalischen Literatur*, Zürich 1979.
- Barthélemy, D. *Discoveries in the Judaean Desert. I. Qumran Cave I*, Oxford 1955.
- en Milik, J.T.
- Barton, J. *Reading the Old Testament*, second edition, London 1996.
- Bauer, J.B. "Drei Tage", *Biblica* 39 (1958), 354-358.
- Bauer, J.B. "Die literarische Form des Heptaameron", *BZ* 1 (1957), 273-277.
- Baumgartner, W. "The Wisdom Literature", in Rowley, H.H. (ed), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Oxford 1951, 210-235.
- *Zum Alten Testament und seiner Umwelt: ausgewählte Aufsätze*, Leiden 1959.
- Becker, U. *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, BZAW 192, Berlin 1990.
- Becking, B., Toorn, K. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, second edition, Leiden 1999.
- v.d. en Horst, P.W. v.d.
- Becking, B.E.J.H. *De ondergang van Samaria. Historische, exegetische en theologische opmerkingen bij II Koningen 17*, dissertatie, Meppel 1985.
- "Eén enig God ... ?. Over mogelijke bijbels-theologische consequenties", in Becking, B. en Dijkstra, M. (ed), *Één God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen 1998, 148-161.
- "Jehojachin's Amnesty, salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25, 27-30", in Brekelmans, C. en Lust, J. (ed), *Pentateuchal and deuteronomistic studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, Leuven 1990, 283-293.
- "No more grapes from the Vineyard? A plea for a historical critical approach in the study of the Old Testament", in Lemaire, A. en Saebo, M. (ed), *Congress*

- Volume, Oslo 1998, VT Sup. 80, Leiden 2000, 123-141.
- “Is de Hebreeuwse Bijbel een Hellenistisch boek?”, *NTT* 54 (2000), 1-17.
- “Ezra’s Re-enactment of the Exile”, in L.L. Grabbe, *Leading Captivity Captive. “The Exile” as History and Ideology*, JSOT Sup. 278, Sheffield 1998, 40-61.
- , Korpel, M.C.A. (ed)  
 Begg, C.T. “The significance of Jehoiachin’s release: A new proposal”, *JSOT* 36 (1986), 49-56.
- Bendor, S. *The Social Structure of Ancient Israel. The Institution of the family (בֵּית אָב)* from the settlement to the end of the monarchy, JBS Vol. 7, Jerusalem 1996.
- Bernhardt, K.-H. *Das Problem der altorientalischen Königs-Ideologie im Alten Testament. Unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt*, VT Sup. 8, Leiden 1961.
- Berquist, J.L. *Judaism in Persia’s Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis 1995.
- Bickermann, E. *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937.
- Bimson, J.J. *Redating the Exodus and Conquest*, JSOT Sup. 5, Sheffield 1978.
- Binger, T. *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT Sup. 232, Sheffield 1997.
- Blenkinsopp, J. *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, New York 1983.
- *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1988.
- “Some Notes on the saga of Samson and the heroic milieu”, *Scripture*, Vol. XI (1959), 81-89.
- “Structure and Style in Judges 13 - 16”, *JBL* 82 (1963),

- 65-76.
- “The Sage, the Scribe and Scribalism in the Chronicler’s Work”, in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 307- 315.
- Block, D.I. *The Gods of the Nations. Studies in Ancient Near Eastern National Theology*, ETS MS 2, Jackson Mississippi 1988.
- Blum, E. *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990.
- Boccaccini, G. *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991.
- Boling, R.G. *Judges. Introduction, Translation and Commentary*, AB Vol. 6A, New York 1975.
- *The Early Biblical Community in Transjordan*, Sheffield 1988.
- *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*, AB Vol. 6, New York 1982.
- “Response to Reviewers”, *JSOT* 1 (1976), 47-53.
- “In Those Days There Was No King in Israel”, in Bream, H.N., Heim, R.D. en Moore, C.A. (ed), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Philadelphia 197, 33-48.
- Bömer, F. “Die römische Ernteopfer und die Füchse im Philisterlande (Interpretationen zu Ovid, Fasti IV 679 ff., 901 ff.)”, *WS* 69 (1956), 372-384.
- *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, Band II, *Kommentar*, Heidelberg 1958.
- Bonnet, C. *Melqart. Cultes et Mythes de l’Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Leuven 1988.

- Brekelmans, C. "Wisdom Influence in Deuteronomy", in Gilbert, M. (ed), *La sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, Leuven 1990, 28-38.
- Brett, M.G. *Biblical Criticism in Crisis?. The impact of the canonical approach on Old Testament studies*, Cambridge 1991.
- Brongers, H.A. *Oud-Oosters en Bijbels Recht*, Nijkerk 1960.
- Brug, J.F. *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, BAR IS 265, Oxford 1985.
- Brümmer, V. *Wijsgerige Begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen 1983.
- Brundage, B.C. "Herakles the Levantine: a comprehensive view", *JNES* 17 (1958), 225-236.
- Buber, M. *Werke, Zweiter Band, Schriften zur Bibel -Königtum Gottes*, München 1964.
- Bunimovitz, S. "Beth-Shemesh. Culture Conflict on Judah's Frontier", *BAR* 23 (1997), 42-49 en 75-77.
- en Lederman, Z. *Minoans, Philistines and Greeks. B.C. 1400 - 900*, London 1968.
- Burney, C.F. *The Book of Judges*, 2nd edition, London 1920.
- Bynum, D.E. "Samson as a Biblical  $\phi\eta\rho\ \delta\rho\epsilon\sigma\kappa\tilde{\omega}\rho\omicron\varsigma$ ", in Niditch, S. (ed), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Semeia 20, Atlanta 1990, 57-73.
- Camp, C.V. en Fontaine, C.R. "The Words of the Wise and Their Riddles", in Niditch, S. (ed), *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Semeia 20, Atlanta 1990, 127-151.
- Caquot, A. "La Divinité solaire ougaritique", *Syria* 36 (1959), 90-101.
- Carroll, R.P.. "Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period", in Davies, Ph. R. (ed), *Second Temple Studies. 1. Persian Period*, JSOT Sup. 117, Sheffield 1991, 108-

- 124.
- Carter, Ch. E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period*, JSOT Sup. 294, Sheffield 1999.
- Cathcart, K.J. "The trees, the beasts and the birds: fables, parables and allegories in the Old Testament", in Day, J., Gordon, R.P., Williamson, H.G.M. (ed), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*, Cambridge 1995, 212-221.
- Chambry, E. (ed) "Fable nr. 58, l'homme et le renard", *Ésope Fables*, Collection des Universités de France (Budé), Paris 1927, 28-29.
- Childs, B.S. "A study of the formula, "until this day""", *JBL* 82 (1963), 279-292.
- Clements, R.E. "Review of R. Rendtorffs, "Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch""", *JSOT* 3 ( 1977), 46-56.
- Clifford, R.J. "Phoenician Religion", *BASOR* 279 (1990), 50-66.
- Clines, D.J.A. *Ezra, Nehemia, Esther*, NCBC, Basingstoke 1984.
- Coats, G.W. "The Yahwist as Theologian? A Critical Reflection", *JSOT* 3 (1977), 28-32.
- Cogan, M. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL, Missoula, Montana 1974.
- Collingwood, R.G. *The Idea of History*, Oxford 1973 (First Impression 1946).
- Collins, J.J. "Before the Canon: Scriptures in Second Temple Judaism", in Mays, J.L., Petersen, D.L. en Richards, K.H. (ed), *Old Testament Interpretation. Past, Present and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Nashville 1995, 225-241.
- Colunga, A. en Turrado, L. (ed) *Biblia Sacra iuxta VulGatham Clementinam*, septima editio, Madrid 1985.

- Craigie, P.C. "Review of R.G. Boling, *Judges. A New Translation with Introductory and Commentary*, AB vol. 6a", *JSOT* 1 (1976), 30-36.
- Crenshaw, J.L. (ed) *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976.
- Crenshaw, J.L. *Samson. A secret betrayed, a vow ignored*, Atlanta 1978.
- "The Samson Saga: Filial Devotion or Erotic Attachment? ", *ZAW* 86 (1974), 470-504.
- "Wisdom", in Hayes, J.H. (ed), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1974, 225-264.
- Cross, Jr., F.M. *The Structure of the Deuteronomistic History* - Chicago, College of Jewish Studies Press, 1966 (reprinted from *Perspectives in Jewish Learning*, Vol. 3).
- "Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân", *Revue Biblique* 63 (1956), 49-67.
- Crüsemann, F. *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Culley, R.C. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia 1976.
- *Themes and Variations. A Study of Action in Biblical Narrative*, Atlanta 1992.
- Daalen, A.G. van *Simson. Een onderzoek naar de plaats, de opbouw en de functie van het Simsonverhaal in het kader van de oudtestamentische geschiedschrijving*, dissertatie, Assen 1966.
- Dalman, G.H. *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrash*, Frankfurt a. Main 1922.
- Danielius, E. "Shamgar ben Anat", *JNES* 22 (1963), 191-193.
- Davies, G.I. "Were there schools in ancient Israel?", in Day, J., Gordon, R.P., Williamson, H.G.M. (ed), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*,

- Cambridge 1995, 199-211.
- Davies, M., "Eumelos", in *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988, 94-103.
- Davies, P.R. "Scenes from the early history of Judaism", in Edelman, D.V. (ed), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, CBET 13, Kampen 1995, 145-182.
- Davis, S.S. en Davis, D.A. *Adolescence in a Moroccan Town*, New Brunswick and London 1989.
- Dever, W.G. "The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion", in Miller, P.D., Hanson, P.D. en McBride, S.D. (ed), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 209-247.
- "Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins", *BA* 58 (1995), 200-213.
- *What did the biblical writers know and when did they know it? What Archaeology can tell us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Michigan 2001.
- , Sanks, H., Mc Carter, Jr., P.K., Halpern, B. *The rise of Ancient Israel. Symposium at the Smithsonian Institution October 26, 1991*, Washington, DC 1992.
- Dietrich, M. - Loretz, O. "Jahwe und seine Aschera". *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, UBL 9, Münster 1992.
- Dietrich, W. *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, Göttingen 1972.
- Dothan, T. *The Philistines and their material culture*, Jerusalem 1982.
- , Dothan, M. *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992.
- , Gitin, S. "Ekron of the Philistines. How they lived, worked and



- worshipped for five hundred years”, *BAR* 16 (1990), 20-25.
- 
- “Ekron of the Philistines. Where they came from, how they settled down and the place they worshipped in”, *BAR* 16 (1990), 26-36.
- Driver, S.R. *Deuteronomy*, ICC, Edinburgh 1902.
- Dussaud, R. *Notes de Mythologie Syrienne*, Paris 1903.
- Dijkstra, M. “Goddess, Gods, Men and Women in Ezekiel 8”, in Becking, B. en Dijkstra, M. (ed), *On reading Prophetic Texts. Gender-Specific and related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes*, Leiden 1996, 83-114.
- 
- “Ik heb u gezegend bij JHWH van Samaria en zijn Asjera. Religieuze teksten uit het bodemarchief van Oud-Israël”, in Becking, B. en Dijkstra, M. (ed), *Één God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen 1998, 11-30.
- 
- “Yahwe-El or El Yahweh?”, in Augustin, M., Schunck, K.-D. (ed), “*Dort ziehen Schiffe dahin...*” *Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992*, BEATAJ 28, Frankfurt am Main 1996, 43-52.
- Edelman, D.V. *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, CBET 13, Kampen 1995.
- Ehrlich, C.S. *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000-730 B.C.E.*, SHCANE 10, New York 1996.
- Eissfeldt, O. “Die Rätsel in Jdc 14”, *ZAW* 30 (1910), 132-135.
- 
- Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der Maschal genannten Gattungen “Volksspruchwort” und “Spotlied”* BZAW 24, Giessen 1913.

- *Die Quellen des Richterbuches, in synoptischer Anordnung ins deutsche übersetzt samt einer in Einleitung und Noten gegebenen Begründung*, Leipzig 1925.
- Ellenbogen, M. *Foreign Words in the Old Testament. Their Origin and Etymology*, London 1962.
- Elliger, K. en Rudolph, W. (ed) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1983.
- Emerton, J.A. *Review of Kellermann, U., Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte*, in *JTS New Series*, 23 (1972), 171-185.
- Erlandsson, S. חֲנַנִּי, *ThWAT* Band II, Stuttgart 1977, 612-619.
- Eskenazi, T.C., E.P. en Richards, K.H. (ed), *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period*, JSOT Sup. 175, Sheffield 1994, 266-285.
- Exum, J.Ch. *Literary Patterns in the Samson Saga: An Investigation of Rhetorical Style in Biblical Prose*, xerography by University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1981.
- "Aspects of Symmetrie and Balance in the Samson Saga", *JSOT* 19 (1981), 3-29.
- *Was sagt das Richterbuch den Frauen? Eine feministische Auslegung des Richterbuches*, SB 169, Stuttgart 1997.
- "The Theological Dimension of the Samson Saga", *VT* 33 (1983), 30-45.
- "Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13", *JBL* 99 (1980), 43-59.
- Fabry, H.J. ( en Weinfeld, M.) חֲנַנִּי, *ThWAT*, Band IV, Stuttgart 1984, 987-1001.
- Fantham, E. *Ovid Fasti, Book IV, (455-715). A*

- Commentary, Cambridge 1998.
- Fensham, F.Ch. "Shamgar ben Anath", *JNES* 20 (1961), 197-198.
- Ferguson, W.S. *Greek Imperialism*, New York 1963.
- Finkelstein, I. *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.
- "Ethnicity and Origin of the Iron I settlers in the Highlands of Canaan: Can the real Israel stand up?", *BA* 59 (1996), 198-212.
- Fohrer, G. *Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels*, Erster, Zweiter und Dritter Teil, 2. Auflage, Gütersloh 1977.
- Fontaine, C.R. "The Sage in Family and Tribe", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 155-164.
- Frank, Y. *The Practical Talmud Dictionary*, Jerusalem 1991.
- Frazer, J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1987 (Reprint. First impression London 1922).
- Freedman, D.N.-  
Willoughby, B.E.  
(en Fabry, H.J.) מְלָאךְ, *ThWAT*, Band IV, Stuttgart 1984, 887-904.
- Freedman, D.N.-  
Willoughby, B.E. עֶבֶרִי, *ThWAT*, Band V, Stuttgart 1986, 1039-1056.
- Freeman, J.A. "Samson's Dry Bones. A Structural Reading of Judges 13-16", in GrosLouis, K.R.R., Ackerman, J.S. en Warshaw, Th.S. (ed), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1982, 145-160.
- Frevel, C. *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, BBB, Band 94/1 und Band 94/2, Weinheim 1995.
- Fritz, V. *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v.*

- Chr.*, BE Band 2, Stuttgart 1996.
- Frymer-Kensky, T. "The Sage in the Pentateuch: Soundings", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 275 - 287.
- Galling, K. *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964.
- "Goliath und seine Rüstung", *Volume du Congrès Genève 1965*, VT Sup. 15, Leiden 1966, 150-169.
- Garbini, G. *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988.
- "Hebrew Literature in the Persian Period", in Eskenazi, T.C. en Richards, K.H. (ed), *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period*, JSOT Sup. 175, Sheffield 1994, 180-188.
- Gaster, Th. H. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York 1969.
- George, A. *The Epic of Gilgamesh.. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, London 1999.
- Gese, H. "Die Religionen Altsyriens", in Gese, H.; Höfner, M.; Rudolph, K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Die Religionen der Menschheit, Band 10, Stuttgart 1970, 1 - 232.
- "Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c.14-15)", *ZTK* 82 (1985), 261-280.
- Gesenius. W. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Neudruck der 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962.
- Geus, C.H.J. de *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*, Assen 1976.
- Gispen, W.H. *Het boek Numeri, eerste deel*, COT, Kampen 1959.
- Gitin, S. "Ekron of the Philistines. Part II: Olive-Oil Suppliers to

- the World”, *BAR* 16 (1990), 34-42 en 59.
- Gnuse, R.K. *No other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Sup. 241, Sheffield 1997.
- Golka, F.W. “Sozialanthropologie und Altes Testament am Beispiel biblischer und afrikanischer Sprichwörter”, in Diesel, A.A., Lehmann, R.G., Otto, E. en Wagner, A. (ed), “*Jedes Ding hat seine Zeit....*” .*Studien zur israelitischen und altorientalische Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, BZAW 241, Berlin 1996, 65-89.
- Grabbe, L.L. *Judaism from Cyrus to Hadrian. Volume One: The Persian and Greek Periods*, Minneapolis 1992.
- *Leading Captivity Captive. “The Exile” as History and Ideology*, JSOT Sup. 278, Sheffield 1998.
- “Reconstructing History from the Book of Ezra”, in Davies, Ph. R. (ed), *Second Temple Studies. 1. Persian Period*, JSOT Sup. 117, Sheffield 1991, 98-106.
- Graves, R. *The Greek Myths*, Volume 1 and 2, London 1977 (First Impression 1955).
- Gray, G.B. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, Edinburgh 1912.
- Gray, J. *Joshua, Judges and Ruth*, CB, London 1967.
- *Joshua, Judges, Ruth*, NCBC, London 1986.
- Greenberg, M. *Biblical Prose Prayer. As a window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley 1983
- Greenstein, E.L. “The Riddle of Samson”, *Prooftexts* 1 (1981), 237-260.
- Gressmann, H. *Die Schriften des Alten Testaments*, 1. Abteilung: *Die Sagen des Alten Testaments*, 2. Band, *Die Anfänge Israels*, Göttingen 1922.
- Grimm, W. en Dittert, K. *Deuterojesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart*, CaBK, Stuttgart 1990.
- GrosLouis, K.R.R. “The Book of Judges”, in GrosLouis, K.R.R.,

- Ackerman, J.S. en Warshaw, Th.S., (ed), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, third printing 1978, 141-162.
- Gundlach, R. "Ägyptische Weisheit in der politischen "Lebenslehre" König Amenemhet I", in Diesel, A.A., Lehmann, R.G., Otto, E. en Wagner, A., (ed), "*Jedes Ding hat seine Zeit....*". *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, BZAW 241, Berlin 1996, 91-101.
- Gunkel, H. *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913.
- *Genesis*, GHAT, Göttingen 1922.
- Gunn, D.M. "Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel", *VT* 24 (1974), 286-317.
- Gunneweg, A.H.J. *Esra. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, KAT Band 19, Gütersloh 1985.
- *Nehemia. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen und einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems von Manfred Oeming*, KAT Band 19, Gütersloh 1987.
- Gutbrod, K. *Das Buch vom Lande Gottes. Josua und Richter*, BAT 10, Stuttgart 1951.
- Hadley, J.M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, UCOP 57, Cambridge 2000.
- Halpern, B. *The emergence of Israel in Canaan*, SBL, MS 29, Chico, California 1983.
- e.a. *The Rise of Ancient Israel, Symposium at the Smithsonian Institution October 26, 1991, Washington, DC 1992.*
- Hamp, V. הַיָּדָה, *ThWAT*, Band II, Stuttgart 1977, 870- 874.
- Hanson, P.D.. "The Matrix of Apocalyptic", in Davies, W.D. en Finkelstein, L. (ed), *The Cambridge History of*

- Judaism*, Vol. II, the Hellenistic age, Cambridge 1989, 524-533.
- Hartmann, R. "Simsons Füchse", *ZAW* 31 (1911), 69-72.
- Hausrath, A. (ed) *Fabula 38 in Corpus Fabularum Aesopicarum*, Volumen Primus, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 150, Leipzig 1959.
- Hayes, J.H. en Miller, J.M. (ed) *Israelite & Judaeon History*, Philadelphia 1977, third impression 1990.
- Hengel, M. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, 2. Auflage, WUNT 10, Tübingen 1973.
- "The interpenetration of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period", in Davies, W.D. en Finkelstein, L. (ed), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. II, the Hellenistic age, Cambridge 1989, 167-186.
- Henninger, J. "Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten", in Haekel, J., Hohenwart-Gerlachstein, A., Slawik, A., *Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien (1929-1954)*, Wien 1956, 349-368.
- Hermisson, H.-J. *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, WMANT 28, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Hertzberg, H.W. *Die Samuelbücher - I*, ATD, Göttingen 1956.
- Herodotus *Historiën. Boeken I – IX*, Hondius, J.J.E. en Schuurisma, J.A. (ed), Groningen 1946.
- Hesiodus *Theogonia*. Mit Einleitung und kurzem Kommentar versehen von W. Aly. Kommentierte Griechische und Lateinische Texte, Heidelberg 1913.
- Hess, R.S. "The Dead Sea scrolls and higher criticism of the Hebrew Bible: The case of 4Qjudg-a ", in Porter, S.E. en Evans, C.A., *The Scrolls and the Scriptures. Qumran*

- Fifty Years after, JSPs Sup. 26, Sheffield 1997, 122-128.
- Höfken, P. "Warum schwieg Jesus Sirach über Esra?", *ZAW* 87 (1975), 184-202.
- Hoffman, H.-D. *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AThANT 66, Zürich 1980.
- Hoffmeier, J.K. "The (Israel) Stela of Merneptah", in Hallo, W.W. en Younger, Jr., K.L. (ed), *The Context of Scripture. Volume II, monumental inscriptions from the biblical world*, Leiden 2000, 40-41.
- Hoffner, Jr, A.A. "Birth and Name-Giving in Hittite Texts", *JNES* 27 (1968), 198-203.
- Hoftijzer, J. *Remarks concerning the Use of the Particle תָּ in classical Hebrew*, OTS 14, Leiden 1965.
- Hoglund, K.G. *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBL Dissertation Series 125, Atlanta, Georgia, 1992.
- Hölscher, G. *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1942.
- *Geschichtsschreibung in Israel Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, Lund 1952.
- Hopkins, D.C. *The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age*, SWBAS 3, Sheffield 1985.
- Horsley, R.A. "Empire, Temple and Community - but no Bourgeoisie! A Response to Blenkinsopp and Petersen", in Davies, Ph. R. (ed), *Second Temple Studies. 1. Persian Period*, JSOT Sup. 117, Sheffield 1991, 163-174.
- Houtman, C. *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, CBET 9, Kampen 1994.
- *Inleiding in de Pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude*



- Testament met een terugblik en een evaluatie*, Kampen 1980.
- *Meer dan boeiend. Simson in twee poses*, Kamper Oraties 27, Kampen 2003.
- Hunger, H. *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien 1953.
- Ishida, T. *History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography*, SHCANE XVI, Boston 1999.
- Jacobsen, Th. *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven and London 1976.
- Jagersma, H. *Numeri, deel I*, POT, Nijkerk 1983.
- “.....Ten derden dage.....”, Kampen 1976.
- Janssen, E. *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, FRLANT 69, Göttingen 1956.
- Japhet, S. “People and Land in the Restoration Period”, in Strecker, G. (ed), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA Band 25, Göttingen 1983, 103-125.
- “The supposed common authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investiGated anew”, *VT* 18 (1968), 330-371.
- Jepsen, A. *Die Quellen des Königsbuches*, 2. um einen Nachtrag ergänzte Auflage, Halle (Saale) 1956.
- Jonker, L.C. *Exclusivity and Variety. A typological Study towards the Integration of Exegetical Methodologies in Old Testament Studies*, Dissertation at the University of Stellenbosch (S.A.), 1993.
- Kautzsch, E. *Die Aramaismen im Alten Testament. I. Lexikalischer Teil*, Halle 1902.
- Keel, O. en Uehlinger, C. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund*

- bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 2. Auflage, QD 134, Freiburg 1993.
- Kellermann, U. "Erwägungen zum Problem der Esradatierung", *ZAW* 80 (1968), 55-87.
- Kelm, G.L. en Mazar, A. *Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley*, Winona Lake 1995.
- Keulen, P.S.F. van *Manasseh through the eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2 Kings 21 : 1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, OTS 38, Leiden 1996.
- Kim, J. *The Structure of the Samson Cycle*, dissertatie, Kampen 1993.
- Kippenberg, H.G. *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, SUNT 14, Göttingen 1978.
- Kirk, G.S. *MYTH. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, Berkeley 1970.
- Knudtzon, J.A. *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1915.
- Koole, J.L. *Jesaja II*, COT, Kampen 1990.
- Korpel, M.C.A. en Moor J. C. de "Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry", in Meer, W. van der en Moor, J.C. de (ed) *Biblical and Canaanite Poetry*, JSOT Sup. 74, Sheffield 1988, 1-61.
- *The Structure of classical Hebrew poetry: Isaiah 40-55*, OTS, 41, Leiden 1998.
- Kort, W.A. *Story, Text, and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, The Pennsylvania State University Press 1988.
- *Modern Fiction and Human Time. A Study in Narrative and Belief*, Tampa 1985.
- Kraft, C.F. "Samson" in *The Interpreters Dictionary of the Bible, Vol. IV (R - Z)*, New York - Nashville 1962, 198-201.

- Kraus, H.-J. *Psalmen*, BKAT 15, 1 und 2; 5. Auflage Neukirchen-Vluyn 1978.
- Kuhrt, A. "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy", *JSOT* 25 (1983), 83-97.
- Labuschagne, C. *Deuteronomium*, POT, Nijkerk 1990.
- Lambert, W.G. "History and the Gods: A Review Article", *Orientalia* 39 (1970), 170-177, boekbespreking van Albrektson, B., *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Coniectanea Biblica, OTS 1, Lund 1967.
- "Destiny and Divine Intervention in Babylon and Israel", *OTS* 17 (1972), 65-72.
- "The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism", in Goedicke, H. en Roberts, J.J.M. (ed), *Unity and Diversity. Essays in the History. Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 191-200.
- Lang, B. "Schule und Unterricht im Alten Israel", in Gilbert, M. (ed), *La sagesse de l'Ancient Testament*, BETL 51, Leuven 1990, 186 - 201.
- Leeuwen, C. van *Amos*, POT, Nijkerk 1985.
- Leeuwen, R.C. van "The Sage in the Prophetic Literature", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 295 - 306.
- Lehmann, G.A. "Die "Seevölker". Herrschaften an der Levanteküste", in Müller-Karpe, H. (ed), *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a.M.* 1976, München 1977, 78-111.
- Lemaire, A. "The Sage in School and Temple", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 165 - 181.

- Lemaire, F. *Samson et Dalila*. Opéra en trois actes. Musique de Camille Saint-Saëns, Paris 1892.
- Lemche, N.P. *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988.
- *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, VT Sup. 37, Leiden 1985.
- "The Old Testament - a Hellenistic book?", *SJOT* 7 (1993), 161-193.
- Le Page Renouf, P. *An Elementary Grammar of the Ancient Egyptian Language*, London 1893.
- Lettinga, J.P. *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, 9<sup>e</sup> druk, Leiden 1992.
- *Hulpboek bij de Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 1992.
- Levine, E. *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, BZAW 174, Berlin 1988.
- Levy, L. *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, Band 3, Bonn 1916-1917.
- Lewy, H. en J. "The week and the oldest west asiatic calendar", *HUCA* 17 (1943), 136-141.
- Lewy, J. "The Old West Semitic Sun-God Hammu", *HUCA* 18 (1943/44), 429-488.
- Lord, A.B. *The Singer of Tales*, 8th printing, New York 1978.
- Lugt, P. van der *Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poëzie. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorievorming omtrent de strofenbouw van de Psalmen*, Dissertationes Neerlandicae, Series Theologica, Kampen 1980.
- Macalister, R.A.S. *The Philistines. Their History and Civilization*, The Schweich Lectures 1911, London 1913.
- Mackenzie, D. "The Excavations at Ain Shems", *Palestine Exploration*

- Fund*, June-July 1912, 171-178.
- Maier, J. "Die Sonne im Religiösen Denken des antiken Judentums", in Haase, W. (ed), *Principat*, 19ter Band, Berlin 1979, 346-412.
- Margalith, O. "Samson's Riddle and Samson's Magic Locks", *VT* 36 (1986), 225-234.
- "The Legends of Samson/Heracles", *VT* 37 (1987), 63-70.
- "Samson's Foxes", *VT* 35 (1985), 224-229.
- "More Samson Legends", *VT* 36 (1986), 397-405.
- "The political background of Zerubbabel's mission and the Samaritan schism", *VT* 41 (1991), 312 - 323.
- Margulies, H. "Das Rätsel der Biene im Alten Testament", *VT* 14 (1974), 56-76.
- Martin, J.D. *The Book of Judges*, CBC, Cambridge 1975.
- "Review of Boling's Judges", *JSOT* 1 ( 1976), 37-40.
- Mauchline, J. *1 and 2 Samuel*, NCB, London 1971.
- Mayer, G. מַחֲלֵה, *ThWAT*, Band IV, Stuttgart 1984, 734-738.
- מַחֲלֵה, *ThWAT*, Band V, Stuttgart 1986, 329-334.
- מַחֲלֵה, *ThWAT*, Band VI, Stuttgart 1989, 385-387.
- Mayes, A.D.H. *The Story of Israel between Settlement and Exile. A redactional study of the deuteronomistic history*, London 1983.
- "The Historical Context of the Battle against Sisera", *VT* 19 (1969), 353-360.
- *The Old Testament in Sociologica Perspective*, London 1989.
- *Israel in the Period of the Judges*, SBT, Second Series 29, London 1974.
- "The Period of the Judges and the rise of the monarchy", in Hayes, J.H. en Miller, J.Maxwell, *Israelite & Judaeae History*, London 1977, third impression 1990, 285-331.

- Mazar, A. "The Northern Shephelah in the Iron Age: Some Issues in Biblical History and Archaeology", in Coogan, M. D., Exum, J. Ch., Stager, L. E. (ed), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Kentucky 1994, 247-267.
- McCarter, Jr., P.K. *I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, AB Vol. 8, New York 1980.
- "The Sage in the Deuteronomistic History", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 289 - 293.
- e. a. *The Rise of Ancient Israel*, Washington, DC 1992.
- McKay, J.W. *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC*, SBT Second Series 26, London 1973.
- McKenzie, S.L. *The trouble with Kings. The composition of the book of Kings in the deuteronomistic history*, VT Sup. Vol. 42, Leiden 1991.
- Melugin, R.F. *The Formation of Isaiah 40 - 55*, BZAW 141, Berlin 1976.
- Mendenhall, G.E. *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973.
- Meurer, Th. *Die Simson-Erzählungen. Studien zu Komposition und Entstehung, Erzähltechnik und Theologie von Ri. 13 – 16*, BBB 130, Berlin 2001
- Meyers, E.M. "The Persian Period and the Judean Restoration: From Zerubbabel to Nehemiah", in Miller, Jr., P.D., Hanson, P.D., McBride, S.D., *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 509-521.
- Meyers, C.L. *Haggai, Zechariah 1-8*, AB Vol. 25B, New York 1987.
- en Meyers, E.M.
- Milgrom, J. (en עֲדָה, *ThWAT*, Band V, Stuttgart 1986, 1079-1093.

- Ringgren, H.  
 en Fabry, H.J.)  
 Millard, A. *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC*, State  
 Archives of Assyria Studies 2, Helsinki 1994.
- Milton, J. *Samson Agonistes*, originally published by Milton in  
 1670, edited by Chambers, E.K., printed in Glasgow by  
 Blackie & Son (datum onbekend).
- Moenikes, A. “Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten  
 Deuteronomistischen Geschichtswerks”, *ZAW* 104  
 (1992), 333-348.
- Moor, J.C. de *The rise of Yahwism. The roots of israelite monotheism*,  
 BETL 91, Leuven 1997.
- “’ar “Honey-Dew””, in Bergerhof, K., Dietrich, M.,  
 Loretz, O., (ed) *Ugarit Forschungen. Internationales  
 Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*,  
 Band 7, Neukirchen-Vluyn 1975, 590-591.
- Moore, G.F. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC,  
 Edinburgh, 6th impression 1949.
- Moran, W.L. *Les lettres d’el-Amarna. Correspondance diplomatique  
 avec la collaboration du pharaon*, Paris 1987.
- de Haas, V. et  
 Wilhelm, G.
- Müller, H.-P. “Der Begriff “Rätsel” im Alten Testament”, *VT* 20  
 (1970), 465-489.
- תנ”ך, *ThWAT*, Band IV, Stuttgart 1984, 957-968.
- Müller, P. en  
 Augé, Ch. (ed) *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*,  
 Zürich 1990.
- Naveh, J. *Early History of the Alphabet. An introduction to west  
 semitic epigraphy and palaeography*, Jerusalem 1982.
- Neff, R.W. *The Announcement in Old Testament Birth Stories*, Ann  
 Arbor 1970.
- Nel, Ph. “The Riddle of Samson (Judg. 14, 14.18)”, *Biblica* 66

- (1985), 534-545.
- Nelson, R.D. *The double redaction of the deuteronomistic history*, JSOT Sup.18, Sheffield 1981.
- Neufeld, E. *Ancient Hebrew Marriage Laws. With special references to General Semitic Laws and Customs*, London 1944.
- Neusner, J. "Messianic themes in formative Judaism", *JAAR* 52 (1984), 357-374.
- Nicholson, E.W. "The Meaning of the Expression  $\gamma\alpha\gamma\eta \eta \mu$  in the Old Testament", *JSS* 10 (1965), 59-66.
- Niditch, S. "Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit: The Empowerment of the Weak", *CBQ* 52 (1990), 608-624.
- Niehr, H. *Herrschen und Richten. Die Wurzel  $\text{ספּשׁ}$  im Alten Orient und im Alten Testament*, FB 54, Würzburg 1986.
- $\text{ספּשׁ}$  en  $\text{ספּ'שׁ}$ , *ThWAT* Band VIII, Stuttgart 1995, 408-428.
- *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, NEB 5, Würzburg 1998.
- *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin 1990.
- Niemann, H.M. *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, FRLANT 135, Göttingen 1985.
- "Zorah, Eshtaol, Beth-Shemesh and Dan's migration to the South: a region and its traditions in the Late Bronze and Iron Ages", *JSOT* 86 (1999), 25-48.
- Nilsson, M.P. *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, second edition, Société Royale des Lettres de Lund IX, Lund 1950.
- *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, SCL 8, Berkeley 1972.



- *Geschichte der griechischen Religion*, Erster Band, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HAW V2, München 1955.
- *Geschichte der griechischen Religion*, Zweiter Band, Die hellenistische und römische Zeit, HAW V2, München 1961.
- Nodet, E. *A Search for the Origins of Judaism*, JSOT Sup. 248, Sheffield 1997.
- Noort, E. *Die Seevölker in Palästina*, PA 8, Kampen 1994.
- *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder*, EF, Band 292, Darmstadt 1998.
- Norin, S. "Onomastik zwischen Linguistik und Geschichte", in Lemaire, A. en Saebo, M. (ed), *Congress Volume, Oslo 1998*, VT Sup. 80, Leiden 2000, 161-178.
- North, R. *שְׁטָן, ThWAT*, Band II, Stuttgart 1977, 759-780.
- Noth, M. *Geschichte Israels*, 6. Auflage, Göttingen 1966.
- "The Background of Judges 17-18", in Anderson B.W. en Harrelson W, (ed), *Israel's Prophetic Heritage. Essays in honour of James Muilenburg*, London 1962, 68-85.
- "Der Hintergrund von Richter 17-18", in Wolff, H.W., *Aufsätze zur biblischen Landes und Altertumskunde. Band I. Archäologische, exegetische und topographische Untersuchungen zur Geschichte Israels*, Neukirchen-Vluyn 1971, 133-147.
- *Überlieferungsgeschichtliche Studien. I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 18. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 2, Halle (Saale) 1943.
- *Das Buch Josua*, HAT, Erste Reihe 7, Tübingen 1953.
- "Das Amt des "Richters Israels", in Baumgartner, W.,

- Eissfeldt, O., Elliger, K., Rost, L., *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, Tübingen 1950, 404-417.
- *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.
- Nowack, W. *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, HKAT, 1. Abteilung, Die historischen Bücher, 4. Band, Göttingen 1902.
- O'Connell, R.H. *The Rhetoric of the Book of Judges*, VT Sup. 63, Leiden 1996.
- Oeming, M. *שכר, ThWAT*, Band VIII, Stuttgart 1995, 1-5.
- Olyan, S.M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBL MS 34, Atlanta, Georgia 1988.
- Oost, R. *Omstreden Bijbeluitleg. Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland. Een bijdrage tot gesprek*, dissertatie, Kampen 1986.
- Otto, E. "Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Ein nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext", in Diesel, A.A., Lehmann, R.G., Otto, E. en Wagner, A., (ed), "*Jedes Ding hat seine Zeit....*". *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethel Michel zum 65. Geburtstag*, BZAW 241, Berlin 1996, 167-192
- Otto, R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1922.
- Parker, S.B. *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat*, SBL 24, Atlanta, Georgia 1989.
- Pedersen, J. *Israel. Its life and Culture I - II*, Kopenhagen 1926, reprint 1964.
- Peels, H.G.L. *De wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en*

- de functie van de NQM- teksten in het kader van de oudtestamentische godsopenbaring*, Zoetermeer 1992.
- Perdue, L.G. *Wisdom and Cult. A critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East*, SBL Dissertation Series 30, Missoula, Montana 1977.
- "Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition", in Gammie, J.G. en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 457-478.
- Perry, B.E. *Babrius and Phaedrus. Newly edited and translated into English, together with an historical introduction and a comprehensive survey of Greek and Latin fables in the Aesopic tradition*, Cambridge, Massachusetts, 1965.
- Porter, J.R. "Samson's Riddle: Judges XIV. 14,18", *JTS* 13 (1962), 106-109.
- Poutsma, A. *Over de tempora van de imperativus en de conjunctivus hortativus- prohibitivus in het grieks*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XXVII, no. 2, Amsterdam 1928.
- Pritchard, J.B. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, New Jersey, 1969.
- Pury, A. de, Römer, Th., en Macchi, J.-D. *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996.
- Raban, A. "The Philistines in the Western Jezreel Valley", *BASOR* 284 (1991), 17-27.
- Rad, G. von *Theologie des Alten Testaments*, Band I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, 9. Aufl., München 1987.
- *Theologie des Alten Testaments*, Band II, *Die Theologie*

- der prophetische Überlieferung Israels*, 9. Aufl., München 1987.
- *The Problem of the Hexateuch and other essays*, London 1984.
- *Das fünfte Buch Mose*, ATD Teilband 8, Göttingen 1964.
- *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT 78, Stuttgart 1938.
- *Weisheit in Israel*, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1982.
- *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- *Studies in Deuteronomy*, SBT 9, London 1953.
- Radjawane, A.N. "Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht", *TR* 38 (1974), 177 - 216.
- Rahlf's, A. (ed) *Septuaginta*, Stuttgart 1979.
- Rainey, A.F. *El Amarna Tablets 359 - 379*. Supplement to J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2nd edition, Alter Orient und Altes Testament, Band 8, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Renan, E. *Histoire du Peuple d'Israel*, Tome Premier, Livre II, Paris 1887.
- Rendtorff, R. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOT Sup. 89, Sheffield 1990.
- "The "Yahwist" as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism", *JSOT* 3 (1977), 2-10.
- "Pentateuchal Studies on the Move", *JSOT* 3 (1977), 43-45.
- Richards, K.H. "Reshaping Chronicles and Ezra-Nehemiah Interpretation", in Mays, J.L., Petersen, D.L. and Richards, K.H., *Old Testament Interpretation. Past, Present and Future. Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Nashville 1995, 211-223.
- Richter, W. *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18, Bonn 1966.

- *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche*, BBB 21, Bonn 1964.
- "Zu den "Richtern Israels"", *ZAW* 77 (1965), 40-71.
- Riesener, I. "Frauenfeindschaft im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh. 7, 25-29", in Diesel, A.A., Lehmann, R.G., Otto, E. en Wagner, A. (ed), "*Jedes Ding hat seine Zeit....*". *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethel Michel zum 65. Geburtstag*, BZAW 241, Berlin 1996, 193-207.
- Ringgren, H. *Israelite Religion*, fifth impression, London 1979.
- *Die Religionen des Alten Orients*, ATD, Göttingen 1979.
- Roberts, J.J.M. "Myth versus History", *CBQ* 38 (1976), 1-13.
- Robinson, G. *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, Frankfurt am Main 1988.
- Rofé, A. "The classification of Prophetical Stories", *JBL* 89 (1970), 427-440.
- "Classes in the Prophetical Stories: Didactic Legenda and Parable", *VT* 26 (1974), 143-164.
- "Isaiah 66 : 1-4: Judean Sects in the Persian Period as viewed by Trito-Isaiah", in Kort, A. en Morschauer, S. (ed), *Biblical and related studies presented to Samuel Iwry*, Winona Lake, Indiana 1985, 205-217.
- Römheld, K.F.D. "Von den Quellen der Kraft (Jdc 13)", *ZAW* 104 (1992), 28-52.
- Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Erster Band, Zweite Abteilung, Leipzig 1886-1890.
- *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Zweiter Band, Erste Abteilung, Leipzig 1890-1894.
- *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Zweiter Band, Leipzig 1890-1897.

- *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Dritter Band, Erste Abteilung, Leipzig 1897-1902.
- *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Dritter Band, Zweite Abteilung, Leipzig 1902-1909.
- Rose, M. *Deuteronomist und Jahwist*, AThANT 67, Zürich 1981.
- Rösel, H.N. *Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, VT Sup. 75, Köln 1999.
- Roth, W. "Deuteronomisches Geschichtswerk/ Deuteronomistische Schule", *TRE* 8 (1981), 543 - 552.
- Rudolph, W. *Chronikbücher*, HAT, Erste Reihe 21, Tübingen 1955.
- Schauenburg, K. *HELIOS. Archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*, Berlin 1955.
- Scheering, L.S. & McKenzie, S.L. (ed) *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOT Sup. 268, Sheffield 1999.
- Schiffman, L.H. *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, New Jersey 1991.
- Schmid, H.H. *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.
- "In search of new approaches in pentateuchal research", *JSOT* 3 (1977), 33-42.
- *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, BZAW 101, Berlin 1966.
- Schmid, B. *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Gesammelt, übersetzt und erläutert*, Leipzig 1877.
- Schmitt, H.Ch. *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154, Berlin 1980.
- "Die Hintergründe des "neuesten Pentateuchkritik" und

- der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen. 37-50", *ZAW* 97 (1985), 161-179.
- Schneider, W. *Grammatik des biblischen hebräisch*, 7. Aufl., München 1989.
- Schniedewind, W.M. "The Geopolitical History of Philistine Gath", *BASOR* 300 (1998), 69-77.
- Scholes, R. en Kellogg, R. *The nature of narrative*, New York 1978.
- Schramm, B. *The Opponents of Third Isaiah.. Reconstructing the Cultic History of the Restoration*, JSOT Sup. 193, Sheffield 1995.
- Schroer, S. *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, OBO 74, Göttingen 1987.
- Schulte, H. *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im alten Israel*, BZAW 128, Berlin 1972.
- Schüpphaus, J. *Richter- und Prophetengeschichten als Glieder der Geschichtsdarstellung der Richter- und Königszeit*. Inaugural-Dissertation, Bonn 1967.
- Scott, R.B.Y. *The Way of Wisdom in the Old Testament*, New York 1971.
- Seeligmann, I. L. "Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken", *ThZ* 6 (1963), 385-411.
- Segert, S. "Paronomasia in the Samson Narrative in Judges XIII – XVI", *VT* 34 (1984), 454 - 461.
- Seitz, Ch. R. *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, BZAW 176, New York 1989.
- Selms, A. van "The best man and bride - from Sumer to St. John with a new interpretation of Judges, Chapters 14 and 15", *JNES* 9 (1950), 65-75.
- Seters, J. Van *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven

- and London 1983.
- *Abraham in History and Tradition*, New Haven and London 1975.
- *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Kentucky 1994.
- “The Yahwist as Theologian? A response”, *JSOT* 3 (1977), 15-20.
- Shanks, H., Dever, W.G., Halpern, B., McCarter, P.K.  
*The Rise of Ancient Israel. Symposium at the Smithsonian Institution October 26, 1991*, Washington, DC 1992.
- Shanks, H.  
 “Dispute of the biblical minimalists N.P. Lemche and T. Thompson with their challengers W.G. Dever and P. Kyle McCarter”, *BAR* 23 (1997), 28-42 en 66.
- “An interview with Moshe and Trude Dothan, Part 2”, *BAR* 19 (1993), 40-53 en 88.
- Simon, U.  
 “Samson and the heroic”, in Wadsworth, M. (ed), *Ways of Reading the Bible*, Brighton 1981, 154-167.
- Simpson, C.A.  
*Composition of the Book of Judges*, Oxford 1957.
- Slotkin, E.  
 “Response to Professors Fontaine and Camp”, in Niditch, S., *Text and Tradition. The Hebrew Bible and Folklore*, Semeia 20, Atlanta 1990, 153-159.
- Smelik, K.A.D.  
*Saul. De voorstelling van Israëls eerste koning in de Masoretische tekst van het Oude Testament*, Amsterdam 1977.
- Smelik, W.F.  
*The Targum of Judges*, OTS 36, Leiden 1995.
- Smend, R.  
 “Das uneroberte Land”, in Strecker, G. (ed), *Das Land Israel in biblischer Zeit*, GTA, Band 25, Göttingen 1983, 91-102.
- *Die Entstehung des Alten Testaments*, 2. Auflage, Stuttgart 1981.
- “Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte”, in Wolff,



- H.W., *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München 1971, 494 - 509.
- Smith-Christopher, D. "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of Post-Exilic Judaeen Community" in Eskenazi, T.C. and Richards, K.H., *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period*, JSOT Sup. 175, Sheffield 1994, 243-265.
- Smith, D.L. *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington 1989.
- Smith, H.P. *The Books of Samuel*, ICC, Edinburgh 1912.
- Smith, M. "Helios in Palestine", in *Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 16 (1982), 199-214.
- Smith, M.S. *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.*, New York 1990.
- Smith, W.R. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions*, London 1894.
- *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London 1907.
- Soggin, J.A. "Der judäische מלך und das Königtum in Juda. Ein Beitrag zum Studium der deuteronomistischen Geschichtsschreibung", *VT* 13 (1963), 187-195.
- *Judges. A Commentary*, OTL, London 1981.
- "Review of Bimson, J.J., Redating the Exodus and Conquest, JSOT Sup. 5, Sheffield 1978", *VT* 31 (1981), 98-99.
- *Le livre de Josué*, Paris 1970.
- *A History of Israel. From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, London 1984.
- Spanuth, J. *Die Philister das unbekannte Volk. Lehrmeister und Widersacher der Israeliten*, Osnabrück 1980.
- Spieckermann, H. *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982.

- Spronk, K. "Samson as the suffering servant. Some remarks on a Painting by Lovis Corinth", in Postma, F., Spronk, K. Talstra, E. (ed), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene*, Maastricht 2002, 219-224.
- Stager, L.E. "Ashkelon and the Archaeology of Destruction", *BAR* 22 (1996), 59-69 en 76-77.
- "When did the Philistines arrive in Canaan? Multiple clues help unravel the mystery", *BAR* 17 (1991), 32-43.
- Stähli, H.-P. *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, OBO 66, Göttingen 1985.
- Stahn, H. *Die Simsonsage. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13 - 16*, Göttingen 1908.
- Steck, O.H. *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, 12. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Steinthal, H. "Die Sage von Simson", in Lazarus, M. en Steinthal, H., *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Zweiter Band, Berlin 1862, 129-178.
- *Mythos und Religion*, Berlin 1870.
- Stern, E. "New Evidence from Dor for the first appearance of the Phoenicians along the northern coast of Israel", *BASOR* 279 (1990), 27-34.
- "The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period", in Davies, W.D. en Finkelstein, L. (ed), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. I, Cambridge 1984, 70-87.
- *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538 - 332 B.C.*, Warminster 1982.
- Stern, M. (ed) *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Vol. I.

- From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974.
- Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological literature and the drama of reading*, Bloomington 1985.
- Steijmans, H.U. *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Göttingen 1995.
- Stipp, H.-J. "Simson, der Nasiräer", *V.T.* 45 (1995), 337-369.
- Stone, B.J. "The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age", *BASOR* 298 (1995), 7-32.
- Taubler, E. *Biblische Studien: Die Epoche der Richter*, Tübingen 1958.
- Talmon, S. "The Judaeen עַמְּהָא יְהוּדָא in historical Perspective", World Union of Jewish Studies, *Fourth World Congress of Jewish Studies. Papers*, Vol. I, Jerusalem 1967, 71-76.
- Tcherikover, V. A. *Hellenistic Civilization and the Jews*, Part I, Philadelphia 1959.
- Thiel, W. *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Thompson, Th.L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, New York 1974.
- "A new attempt to date the patriarchal narratives", *JAOS* 98 (1978), 76-84.
- Tiemersma, E.W. *De geboorte van Alexander de Grote. De astrologisch-magische capita 1, 2, 3, 4, 12 van het eerste boek van de Griekse Alexanderroman recensio α*, dissertatie, Groningen 1995.
- Tigay, J.H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982.
- *You shall have no other gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, HSS, Atlanta, Georgia 1986.

- Toorn, K. van der *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, SHCANE Vol. VII, Leiden 1996.
- *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, SSN 22, Assen 1985.
- “Judges XVI, 21 in the light of the Akkadian sources”, *VT* 36 (1986), 248-251.
- “Anat-Yahu, some other deities, and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39 (1992), 80-101.
- *Van haar wieg tot haar graf. De rol van de godsdienst in het leven van de Israëlitische en de Babylonische vrouw*, Baarn 1987.
- Torcszyner, H. “The riddle in the bible”, *HUCA* 1, (1924), 125-149.  
(= N.H. Tur Sinai)
- Torrey, Ch. C. *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, BZAW 2, Giessen 1896.
- *Ezra Studies*, New York 1910, reprint 1970.
- Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992.
- Ungnad, A. “Eponymen”, *Reallexikon der Assyriologie*, Zweiter Band, *Ber - Ezur*, Berlin en Leipzig 1938, 412-457.
- Vaio, J. “Babrius and the Byzantine fable”, in Adrados, F.R., *La Fable*, EAC 30, Genève 1983, 197-224.
- Vansina, J. *Oral Tradition. A study in Historical Methodology*, London 1965.
- Vanstiphout, H.L.J. “Shamshum Aj-Jabbar: On the Persistence of Mesopotamian Literary Motifs”, in van Soldt, W.H. (ed), *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the occasion of his sixty-fifth birthday*, NHAI 89, Leiden 2001, 515-527.
- Vaux, R. de *Hoe het Oude Israël leefde*, deel 1 en deel 2, 's-Gravenhage 1973.

- "Les Philistines dans la Septante", in Schreiner, J. (ed), *Wort, Lied und Gottesspruch*, Band 1, *Beiträge zur Septuaginta. Festschrift J. Ziegler*, Würzburg 1972, 185-194.
- Vermaseren, M.J. *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPROER 93, Leiden 1981.
- Veijola, T. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae 198, Helsinki 1977.
- Vickery, J. "In Strange Ways: The Story of Samson", in Long, B.O. (ed), *Images of Man and God*, Sheffield 1981, 58-73.
- Vorländer, H. *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie; Band 109, Frankfurt am Main 1978.
- Vriezen, Th. C. *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken, dissertatie*, Wageningen 1937.
- Vriezen, Th.C. en Woude, A.S. van der *De Literatuur van Oud-Israël*, zevende druk, Katwijk aan Zee 1982.
- Wagenaar, J.A. *Oordeel en heil. Een onderzoek naar samenhang tussen de heils- en onheilsprophetieën in Micha 2-5*, dissertatie, Utrecht 1995.
- Wagner, M. *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin 1966.
- Wagner, N.E. "A Response to Professor Rolf Rendtorff", *JSOT* 3 (1977), 20-27.
- Webb, B.G. *The Book of the Judges. An Integrated Reading*, JSOT Sup. 46, Sheffield 1987.
- Weeks, S. *Early Israelite Wisdom*, New York 1994.
- Weinberg, J. *The Citizen-Temple Community*, JSOT Sup. 151, Sheffield 1992.

- Weinfeld, M. "The Period of the conquest and of the Judges as seen by the earlier and the later sources", *VT* 17 (1967), 93-113.
- *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, New York 1972, reprinted 1983.
- Weippert, H. *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Handbuch der Archäologie Vorderasien II, Band I, München 1988.
- "Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher", *Biblica* 53 (1972), 301-339
- Weippert, M. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. A critical Survey of Recent Scholarly Debate*, SBT, Second Series 21, London 1971.
- Wenham, G.J. "Review of H.H. Schmid's "Der sogenannte Yahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung"", *JSOT* 3 ( 1977), 57-60.
- West, M.L. "The ascription of fables to Aesop in archaic and classical Greece", in Adrados, F.R. (ed), *La Fable*, EAC 30, Genève 1983, 105-136.
- Wharton, J.A. "The secret of Yahweh. Story and Affirmation in Judges 13 - 16", *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 27 (1973), 48-66.
- Whybray, R.N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin 1974.
- *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9.45*, London, second impression 1967.
- "The wisdom psalms", in Day, J., Gordon, R.P., Williamson, H.G.M. (ed), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*, Cambridge 1995, 152-160.
- "Response to Professor Rendtorff", *JSOT* 3 ( 1977), 11-14.
- "The Sage in the Israelite Royal Court", in Gammie, J.G.

- en Perdue, L.G. (ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 133-139.
- Williamson, H.G.M. *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Waco, Texas 1985.
- Witte, M. "Wie Simson in den Kanon kam.  
Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc. 13 – 16", *ZAW* 112 (2000), 526-549.
- Wolde, E.J. van *A semiotic analysis of Genesis 2-3. A semiotic theory and method of analysis applied to the Story of the Garden of Eden*, Assen 1989.
- Wolff, H.W. "The Kerygma of the Yahwist", *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 20 (1966), 131-158.
- "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks", *ZAW* 73 (1961), 171-186.
- Wood, B.G. "Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence", *BAR*, 16 (1990), 44-58.
- Woude, A.S. van der *Micha*, POT, Nijkerk 1976.
- *Profeet en Establishment. Een verklaring van het boek Micha*, Kampen 1985.
- Würthwein, E. *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25*, ATD, Teilband 11,2, Göttingen 1984.
- Yadin, Y. "And Dan, why did he remain in ships. (Judges, V, 17)", *AJBA* 1 (1968), 9-23.
- Yamauchi, E.M. *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1990.
- "The reverse order of Ezra/Nehemiah reconsidered", *Themelios* 5 (1980), 7-13.
- Zobel, H.-J. *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im damaligen "Israel"*, BZAW 95, Berlin 1965.
- "Beiträge zur Geschichte Gross-Judas in früh- und vordavidischer Zeit", *Congress Volume Edinburgh 1974*, VT Sup. 28, Leiden 1975, 253-277.

Zijl, A.H. van

*1 Samuël, deel I*, POT, Nijkerk 1988.



**CURRICULUM VITAE.**

Jan Pieter Bommel werd geboren op 3 juli 1932 te Den Helder. Nadat hij aldaar in juni 1951 het diploma Gymnasium  $\beta$  behaald had, begon hij op 1 november 1951 zijn maatschappelijke loopbaan als jongste bediende bij de Nederlandsche Handel-Maatschappij, N.V. te Amsterdam. Hij vervulde de militaire dienstplicht van juli 1952 tot juli 1954 en ging op 31 juli 1954 rechten studeren in de avonduren aan de Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam. Op 30 juni 1955 werd het kandidaatsexamen gedaan en op 31 maart 1958 volgde met goed resultaat het doctoraal examen Nederlands recht, privaatrechtelijke richting, met keuzevak economie, aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

De Nederlandsche Handel-Maatschappij, N.V. stelde hem vervolgens in de gelegenheid een opleiding te volgen tot kantoordirecteur en benoemde hem op 1 mei 1962 tot agent te Hoogeveen. Na de fusie van de Nederlandsche Handel-Maatschappij, N.V. en De Twentsche Bank N.V. bleef hij tot 1 april 1967 directeur van het kantoor Hoogeveen van de Algemene Bank Nederland N.V. en ging daarna over naar de Nederlandse Credietbank N.V. ( een algemene bank, die op 4 april 1984 werd overgenomen door de Chase Manhattan Bank N.A.). Hij werd benoemd tot kantoordirecteur te Haarlem.

Op 1 april 1972 werd hij rayondirecteur, op 1 september 1982 onderdirecteur van de vennootschap en op 1 november 1984 volgde een benoeming tot directeur van de Nederlandse Credietbank N.V.

Sedert 1958 was hij al actief in kerkelijk verband, met name in de evangelisatie, in het vormingswerk en als kerkenraadslid (thans in een christelijke gereformeerde kerk). Ook publiceerde hij voor een breed publiek zes boeken over het christelijk geloof en begon daarna, in september 1984, aan de universitaire studie in de godgeleerdheid als deeltijdstudent bij de Universiteit Utrecht. In 1990 verliet hij het bankwezen om zich uitsluitend met theologie bezig te houden. Het doctoraal examen theologie werd aan de Universiteit Utrecht met goed gevolg afgelegd op 8 november 1995. Van 1987 tot 1995 had hij een preekconsent in de Gereformeerde/Nederlands Hervormde Samen-op-Weg kerken, eerst binnen de classis Haarlem, daarna binnen het ressort van de Gereformeerde Particuliere

Synode van Noord-Holland West. Sedert 1 april 1997 is hij lid van de Christelijke Gereformeerde Kerken.